Ph. Sp.
931.

Ueber Materialismus und Idealismus.

Ein philosophisches Fragment

von

Adam Weishaupt,
Herzoglich Sachsengothaischem Hofrath.

Illic postquam se lumine vero
Implevit, stellasque vagas miratur et astra
Fixa polis, vidit, quanta sub nocte iaceret
Nostra dies, risitque sui *Ludibria trunci.*
Lucanus.

Nürnberg
bey Ernst Christoph Grattenauer, 1786.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Dem

Durchlauchtigsten Fürsten und Herrn

HERRN

Ernst II.

Herzogen zu Sachsen, Gülich, Cleve und Berg, auch Engern und Westphalen, Landgrafen in Thüringen, Marggrafen zu Meissen, gefürsteten Grafen zu Henneberg, Grafen zu der Mark und Ravensperg, Herrn zu Ravenstein und Tonna,

Seinem gnädigsten Fürsten und Herrn,

zum Beweis

seiner tiefsten Verehrung und Dankbarkeit

widmet diese Blätter

der Verfasser.

Mit der Lehre von der Sterblich- oder Unsterblichkeit der Seele steht iene von ihrer Körperlich- oder Unkörperlichkeit im engsten Zusammenhang. Mir scheint es sogar, die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele müsse in dem Maaß an Gewißheit gewinnen, als es Weltweisen gelingt, die Schwäche des Materialismus sichtbar und einleuchtend zu machen. Ich weiß zwar wohl, daß der eigene und reine Begrif von Immaterialität dem ganzen Alterthum unbekannt war, daß er erst seit Des Cartes und Leibnizens Zeiten seine wahre Bestimmung erhalten, daß es dessen ungeachtet zu allen Zeiten, so lang Menschen über diesen Gegenstand denken, eifrige Vertheidiger eines nach dem Tod noch fortdauernden Lebens gegeben. Ich weiß auch, daß man zu diesem Ende sogar eine Materie angenommen, die durch alle endliche Kräfte unzerstörbar wäre. So viel aber das letzte betrifft, so scheint es bedenklich, eine unzerstörbare Materie ohne alle bestärkende Beweise anzunehmen, zu einer Hy-

pothese seine Zuflucht zu nehmen, die nichts erklärt, keine Schwierigkeit hebt, welcher alle Einwürfe gegen den gröbern Materialismus nicht minder entgegen stehen. Daß die Alten sie damit vereinigen konnten, thut nichts zur Sache. Sie folgerten die Unsterblichkeit aus ganz andern Gründen: bey ihnen war sie Folge des Emanation-Systems. Sie war ein emanirter Theil der höchsten und unvergänglichen Gottheit. Uns, die wir diesen Grund verwerfen, sind also andre Gründe nöthig. Durch die Aufschlüsse die wir seitdem erhalten haben, hat in unsern Zeiten Unkörperlichkeit eine andere Bedeutung. Sie ist nicht mehr, wie vordem, Vereinigung der gröbern Materie, sie ist gänzliche Verneinung, auch der feinsten Zusammensetzung. Denn wir sehen ein, daß die Einwürfe die selbigen sind, die Materie seye gröber oder feiner. — Welche sind nun diese Einwürfe? — Ich denke mir folgende.

Aller Materialismus, der den ersten Anschein und seichte oder gemächliche Denker so sehr für sich hat, hebt nicht nur keine Schwierigkeit,

rigkeit, er vermehrt sie sogar. Denn alle Materie, sie seye feiner oder gröber, bleibt allezeit ein ganzes, ein zusammengesetztes Wesen, das aus Theilen besteht. Die Würkungen der Materie sind also keine andern, als die Würkungen ihrer Theile: und diese Theile müssen immateriell seyn, oder wir theilen ins unendliche fort. Daß es eine durch keine endliche Kräfte theilbare Materie gebe, hebt diese Schwierigkeit nicht, weil iede Materie ein Ganzes ist, folglich aus Theilen bestehen muß. Trennbar oder untrennbar, das gilt hier gleichviel, denn immer sind es Theile. Hier ist also kein Mittel. Entweder sind die Theile der Materie ins unendliche theilbar; und dann ist ieder Theil so groß als das Ganze; ein Sandkorn enthält so viele Theile als die ganze übrige Welt; es giebt ein kleiners und größers Unendliche; es giebt ein Ganzes ohne Theile; es giebt Dinge, als z. B. Zusammensetzung, Figur, die vor sich selbst nicht bestehen können, ohne Wesen, die vor sich selbst bestehen: es giebt ein Prädicat ohne Sub-

iect, ein Accidenz ohne Substanz: oder ich muß endlich auf Theile kommen, die keine weitern Theile haben, auf etwas das vor sich bestehen kann, von dessen Vereinigung die Zusammensezung bejaht wird. Und was gewinnt nun der Materialist, wenn er so weit gebracht ist? Er hat nicht nur allein seinen Saz gar nicht erwiesen; er muß sogar mehrern zusammengesezten Dingen eingestehen, was er vorher von keinem einzeln begreifen konnte oder wollte. — Alle Würksamkeit der Materie liegt also offenbar in den Kräften der immateriellen Wesen, und der Materialismus selbst führt auf die entgegengesezte Seite. Man kann nicht begreifen, wie ein einziges immaterielles Wesen denke, und man glaubt nun helle zu sehen, wenn man von mehrern dieser Wesen behauptet, was man von keinem einzeln derselben begreifen konnte.

Diese Schwierigkeit nöthigt die Materialisten, die Auflösung der Frage in der Zusammensezung, in dem Zusammenseyn mehrerer dieser Theile zu suchen. Aber auch diese Behauptung

hauptung ist ohne Grund. Ich will mit den eigenen Worten des Herrn Professor Garve aus seinen Anmerkungen über Fergusons Moral-Philosophie antworten, weil sie alles erschöpfen und in Kürze vereinigen, was man antworten soll.

„Was entsteht durch die Zusammensezung neues? Zehen Elemente, will ich sezen, haben vorher in der Welt an zehen verschiedenen Orten existirt, iezt existiren sie in einem beysammen, so nahe beysammen, daß mein Auge nicht mehr weiß, wo ihre Gränzen sind. In dieser Nähe gegeneinander dauern sie fort, durch Kräfte, die ich nicht weiß, und die ich Cohäsion nenne. — Bisher also ist noch nichts als der Ort iedes Elements verändert worden. — Aber den Einfluß, den der Ort immer über die Sache hat, den hat er auch hier. Er bestimmt nemlich, welche die Gegenstände seyn sollen, auf welche die Sache zunächst würkt und von welchen auf sie gewürkt wird. Jedes der zehen Elemente also ist durch die neun andern etwas umgebildet worden, iedes hat wieder

etwas beygetragen, die neun andern umzubilden. — Aber noch immer ist keine Eigenschaft, die so zu sagen, aus der Mitte von allen hervorspränge, allen gemeinschaftlich wäre, und in keinem der Elemente besonders existirte. Es ist also kein neues Ding entstanden; es ist nur an iedem der Dinge, die vorher da waren, etwas geändert worden. »

» Wo soll ich mich also unter den Elementen, die mich zusammensezen, finden? Nicht in den einzeln Theilen, denn die denken nicht: Nicht in etwas, das aus ihrem Zusammenhang entstanden ist, denn das sind nur neue Eigenschaften, dieser einzelnen Theile. — Eigenschaften die ebenfalls viele und von einander getrennt sind, wie die Theile selbst, denen sie zukommen; auch nicht in der bloßen Lage der Theile, ohne Rüksicht auf ihre Einwürkung; denn, wenn ich hievon abstrahire, so ist die Lage eine bloße Idee, die der Verstand sich macht, welcher die Dinge anschaut. «

» Was

» Was in der Zusammensezung da war, das sind mehrere einzelne Dinge, iedes mit seinen Kräften und Eigenschaften; was nach der Zusammensezung vorhanden ist, das sind eben diese mehrere Dinge, aber iedes mit andern Handlungen, weil es andere Vorwürfe hat, gegen welche es handelt, iedes mit einem andern Zustand, weil es andere Einflüsse bekommt. — Wo ist denn nun der Punct der Vereinigung? wo ist das dem ganzen Compositum Gemeinschaftliche, das entstanden ist? Wo ist das aus den vielen erwachsene Neue? «

» Wenn also aus zwey Dingen, welche zusammen kommen in Ewigkeit kein drittes wird, sondern immer nur zwey bleiben, so bin ich entweder gar kein würkliches Ding, oder ich bin eines der einzelnen, welche zusammen kamen. Ich kann vielleicht Kräfte haben, die ich aber nicht anders äussern kann, als wenn andere Dinge zu mir hinzu kommen, gegen welche ich sie äussere; ich kann eines Zustandes fähig seyn, in den ich doch erst durch die Würkung andrer versezt werden muß. «

So

So weit Garve. Und ich muß gestehen, für mich, so wie ich es verstehe, hat diese Stelle so viel überzeugendes, so viel Gepräg der höchsten Wahrheit, daß ich mir nicht vorstellen kann, was auch der erklärteste Freund des Materialismus darauf antworten könnte, wenn es nicht einzelne Beyspiele aus der Analogie wären, hinter die er sich steckt, um diese Gründe auf eine indirecte Art zu schwächen. Er könnte also sagen, gleichwie aus Dingen, deren keines zusammengesezt oder ausgedehnet ist, zusammengesezte oder ausgedehnte Wesen entstehen, eben so könne durch die bloße Vereinigung nicht denkender Wesen ein denkendes werden.

Ich antworte: Die Zusammensezung oder Ausdehnung ist keine Bestimmung der einzelnen Wesen, deren Vereinigung Zusammensezung oder Ausdehnung hervorbringt. Sie ist eine bloße Idee eines denkenden Wesens, das mehrere dieser einzelnen vereinigten Dinge nicht mehr unterscheiden kann, und sie daher in ein einziges sinnliches Bild zusammendrängt, weil

diese

diese Vorstellungsart die ihm eigene und angemessene ist. Aber Denken ist etwas, das in der Sache selbst seyn soll, iene Eigenschaft, die nicht bloß in der Idee eines andern würklich ist, eine würkliche Modification einer Kraft. Es soll ein Ich entstehen; und wie können viele, deren keines einzeln genommen Ich ist, dieses Ich werden? Ich bin nicht viele.

Denn, denkt ein iedes der vielen, die mich ausmachen, den ganzen Gegenstand, oder nur einen Theil? — Ist das lezte, in welchem dieser Theile erscheint denn das Ganze, denn ich habe ia die Vorstellung davon? — Denkt aber ieder Theil den ganzen Gegenstand, so denkt ihn ieder entweder auf die selbige oder auf verschiedene Art. — Denkt ihn ieder verschieden, woher entsteht sodann die gemeinschaftliche Idee, die ich habe? wo ist der Punct der Vereinigung, wenn er in keinem der Theile einzeln seyn soll. — Kommen aber alle Theile in ihrer Vorstellung durchaus überein, ieder denkt das Ganze auf die selbige Art, so haben wir was wir suchen,

das

das Denken ist keine Eigenschaft der Materie, sondern einzelner Wesen, und alle Wiederhohlungen der übrigen Theile sind unnüz. Sie sind sogar unmöglich, weil es unmöglich ist, daß so verschiedene vorstellende Kräfte, an verschiedenen Orten, von demselbigen Gegenstand, ganz denselbigen Begriff haben. — In keinem Fall denkt die Materie: es denken ihre Theile.

Wenn die Materialisten das Feuer, so sich im Brennpunct entzündet, zum Beyspiel anführen, so beweist dieses Beyspiel nicht was es beweisen sollte. Denn dieses Feuer entsteht aus zusammengedrängten schnellbewegten Lichttheilen, wenn wir diese Entstehung physisch erklären wollen. Aber noch immer kommt nichts neues hervor: denn das Feuer ist eine Modification, eine stärkere schneller bewegte Quantität des Lichts in einem engern Raum. Aber wenn Kräfte zusammengedrängt werden sollen, deren keine einzeln genommen denkt, wie kann aus dieser Vereinigung ein Denken entstehen, etwas das in keinem der Theile ist? — Betrachte ich noch vollends das Feuer im meta-

physi-

physischen Sinn, so ist das Feuer als Feuer, eine bloße Idee, eine Würkung mehrerer verborgener Kräfte, die bey uns so empfänglichen Wesen unter dem sinnlichen Bild des Feuers erscheint, die ohne diese so organisirte empfindende Wesen nichts wäre, als Veränderung des Orts, veränderte Lage dieser Kräfte. Aber Denken, sich seiner bewust seyn, ist ungleich mehr. Es ist keine bloße Vorstellung; es ist die Kraft selbst, durch welche wir aufgelegt sind, diese Vorstellungen zu haben; es ist die Kraft, die sich von allen Wesen der ganzen Natur unterscheidet: es ist etwas das nicht von aussen hinzukommt, etwas das inner uns selbst ist. Der Gedanke Ich schließt alle Vielheit aus; er duldet keinen Theilnehmer, er unterscheidet sich von allem, was nicht er selbst ist, und nichts ist Er selbst, Ich, — was ausser ihm ist.

Diese meine Beantwortung der vorgelegten Schwierigkeiten ist, wie ieder leicht einsehen wird, ganz im idealistischen Geschmak, und es gewinnt dabey das Ansehen, daß der Materalis-

terialismus an dem Idealismus seinen stärksten Gegner habe; daß, wenn die Wahrheit des leztern auf eine unumstößliche Art könnte dargethan werden, der Materialismus vom Grund aus zernichtet würde. Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele müßte dadurch unendlich gewinnen. Neue, sehr einleuchtende, überzeugende Beweise, würden sich dafür aus der bloßen Vernunft darbieten. Oder wie kann der Materialismus ferner vertheidigt werden, wenn alle Materie bloße Erscheinung ist? wenn Denken eine Eigenschaft immaterieller Wesen ist? wenn die Erscheinung die wir Materie nennen, ein bloßer Gedanke der Geister ist?

So paradox aber auch das System der Idealisten scheinen, so sehr es allen Erfahrungen, und unserm innersten Gefühl, beym ersten Anschein widersprechen und auffallen mag: so denke ich doch, die Vortheile, die man sich davon für die Seelenlehre versprechen kann, verdienen, daß ein Denker den Versuch wage, es näher zu prüfen und zu untersuchen. Es ist nicht für alle Menschen, das gestehe ich gern:

aber diese beruhigen sich sodann mit den Gründen der Religion. Diese leistet ihnen diesen wesentlichen Dienst, daß sie ihrer Schwäche im Denken zu Hülfe kommt, und ihnen Gründe darbietet, die ihrem Fassungsvermögen und Fähigkeiten angemessener sind. Der Denker erkennt dieses Verdienst der Offenbarung mit Dank; denn auch er hat seine Schwächen, und sieht seine Aussichten begränzt. Er fühlt sich aber auch, sogar durch sie selbst, berechtigt, seine natürlichen Kräfte, so weit zu nüzen, als sie ihm zureichen, ohne darum ihren hohen Wehrt in Rüksicht auf sich selbst nur im geringsten zu bezweifeln. Er fühlt sich berechtigt, seinen Vernunftbegriffen so wohl, als ienen der Religion, den Grad von Gewißheit und Ueberzeugung zu geben, den seine Kräfte erlauben. Er fühlt sich sogar verbunden, sich nicht bey einseitigen Beweisen zu beruhigen. Er, dem mehr gegeben ist, sieht es als Pflicht an, die Gründe beyder Theile zu vergleichen, zu vereinigen, und sich dadurch den höchsten Grad von Gewißheit zu

verschaffen. — Für ihn hat diese Untersuchung noch weitere Vortheile. Sie dient ihm, den Stolz und Vorwiz des Menschen zu demüthigen; ihn auf das, was ihm näher liegt, zu seiner Glükseeligkeit wesentlicher ist, aufmerksamer zu machen, zum thätigen Leben aufzumuntern, und vom Speculationsgeist, von Träumen und Verirrungen zurükzuhalten. Sie dient ihm, den Menschen zu zeigen, was sie nicht wissen, in diesem Leben auf keine Art jemals erfahren werden, manches Ungereimte, Willkührliche unsrer Lieblingssysteme aufzudeken, sie vor neuen Irrwegen zu warnen, die Herrlichkeit Gottes und seiner Werke, auf eine neue, eigene, unwiderlegliche Art, vor Augen zu legen, die Menschen bis an die Gränze alles menschlichen Wissens zu führen, und ihnen begreiflich zu machen, daß sie, die sich auf ihre Vernunft so vieles zu gut thun, manches Unbegreifliche ohne Ursache verlachen, daß vielleicht sogar gewisse geglaubte Unmöglichkeiten sehr mögliche Dinge seyen. Sie dient ihm also, eher die Offenbarung zu bestärken, ihre

Noth-

Nothwendigkeit fühlbar zu machen, als solche zu entkräften.

Wer iemals, über den Idealismus gedacht, oder idealistische Schrifte gelesen hat, der wird auch mit mir die Schwierigkeit fühlen, sich über diesen Gegenstand seinen Lesern verständlich und begreiflich zu machen, mit Menschen von und über Gegenstände zu sprechen, für welche unsre Sprachen, so zu sagen, keine Worte haben, wo diese Sprachen vielmehr auf das Gegentheil lauten, und folglich verwirren und Mißverstand veranlassen; wo die Eindrüke der Sinne uns von unsern ersten Jahren an dieses Gegentheil versichern, alle unsre abstracte Begriffe, Verstand, Logik und Vernunft darauf gebaut sind; wo unser ganzes Gedanken-System, selbst unser innerstes Bewustseyn im Grund erschüttert werden; wo alle unsre Empfindungen, Gedanken, Urtheile, Wissenschaften, unsre ersten Grundsäze als zweifelhaft erscheinen; wo es Raserey scheint, das Gegentheil gegen eine ganze Welt, gegen sein inneres und äusseres Gefühl zu behaupten.

Und mit dem allen, sinde inmal gewisse Voraus-
sezungen, gewisse schwer zu läugnende Grundsäze
und Erfahrungen eingestanden, so wird es schwer
halten, sich der Folgen, die ich daraus ziehen
werde, mit Grund zu erwehren, sollte sich gleich
das ganze innere Gefühl dagegen empören. Dieses
sich sodann empörende Gefühl würde nichts wei-
ter beweisen, als daß unsre vorige Art zu den-
ken zu sehr mit unsrer Natur auf das innigste
vereinigt seye, als daß man glauben oder
hoffen könnte, daß gegenwärtiger Vortrag viele
Bekenner und Vertheidiger erhalten sollte.
Die Täuschung der Sinne ist zu groß, der
Unterschied und die Nuancen zu fein, die Ver-
wirrung zu möglich, als daß man sich von
Vielen die Anstrengung versprechen könnte, die
doch so nöthig ist, um den wahren und eige-
nen Sinn dieses Vortrags zu fassen. Ich sehe
dieß vorher, und bin davon zum voraus
lebhaft überzeugt. Ich kenne auch die Ein-
würfe so ziemlich, die dagegen gemacht wer-
den; und ich gestehe, daß ich bey manchen die
Widerlegung besser fühle, als ich sie vortragen,

und deutlich entwikeln kann. Ich möchte sagen, es gehöre ein eigner Sinn dazu, um dieses System gehörig zu verstehen; und wem dieser fehle, wer sich nicht selbst die Auflösung machen könne, dem seye alle weitere Erklärung eben so viel, als keine, weil uns iede Sprache zu sehr verläßt, (denn ihre Erfinder waren keine Idealisten) weil die uns so geläufige, so unendlich wiederhohlte Urtheile der Sinne sich zu häufig, auch dort hinein mischen, wo wir sie am wenigsten vermuthen. Ich weiß es auch, daß kein System, unter der Feder eines Voltaire könne so lächerlich dargestellt werden, als eben dieses System der Idealisten, — ungleich lächerlicher, als die Lehre von der besten Welt, und von einem allgemeinen Zusammenhang der Dinge. Ich sehe auch ein, daß es thöricht seyn würde, wenn Menschen im gemeinen Leben die Sprache der Idealisten sprechen, oder gar vollends darnach handeln wollten. Solche Lehren sind nur für solche, welche sich den höchsten Betrachtungen der Natur widmen, welche bis an die Gränze des menschlichen

lichen Wissens vorzurüken gedenken. Die Mathematik, Physik, Moral, und Metaphysik haben iede ihre eigene Sprache, ihre eigene Begriffe. So bald die Sprache und Begriffe der einen, in eine andere dieser Wissenschaften verpflanzt werden, so entsteht Verwirrung, Undeutlichkeit, Irrthum. Die mathematischen Begriffe dienen hierüber in der Methaphysik zum redenden Beweis: mehr als eine Verwirrung ist aus dieser Vermischung entstanden. Wenn ich als Naturforscher, der die Erfahrungen der Sinne als ausgemacht voraussezt, die Natur des Feuers erkläre: so erkenne ich das Feuer, als ein würkliches Ding; ich betrachte es nicht als Erscheinung. Es würde also thöricht seyn, um nähere Erklärungen zu vermeiden, die Sprache des Idealisten zu führen. Ich kann als Arzt nicht sagen, die Krankheit sey eine Erscheinung, also sey alle Arzney, alle Hülfe eine überflüßige Anstalt. Es würde dieß eben so toll lauten, als wenn ich aus der Idealistischen sehr wahren Voraussezung von der Nichtigkeit und Illusion der Farben folgern wollte, alle

Färbe-

Färberey, Mahlerey rc. seyen unnüze, eitle Beschäftigungen der Menschen. Der Physiker nimmt die Sachen, die der Idealist bezweifelt und zu andern Endzweken noch weiter untersucht, schon als ausgemacht an; auf diese Voraussezung bauet er, und ziehet seine Folgen und Systeme daraus, die sich auf Erfahrungen gründen, und so lang wahr sind, als wir Sinne und diese empfindende Natur haben. Der Metaphysiker und Idealist gehen weiter: sie sagen, diese Schlüsse sind wahr, für uns, die diesen Sinnenbau, diese Receptivität haben; sie sind es aber nur so lang, als wir sie haben; sie sind also das Innere der Sache nicht: und hierdurch leistet er der menschlichen Vernunft den großen und unerkannten Dienst, daß er alle Irrthümer aufdekt und bestreitet, die auf den Saz sich gründen, als ob unsre sinnliche Erkenntniß das Innere der Sache seye. Diesen Irrthümern, die bey uns so häufig sind, will er vorbeugen, will nicht gestatten, daß man verschiedenen Ursachen einerley Folge, verschiedenen Folgen einerley Ursache zuschreibe.

Wenn er mit diesen Untersuchungen zu Ende ist: dann kehrt er zurük in das Gebiet der Sinne, deren Werth er nun erforscht hat, findet, daß es ihm zu seiner Glükseeligkeit nöthig sey, so zu handeln, als ob keine Täuschung, alles reell wäre, und spricht und handelt sodann, wie ieder andere seiner Art. Ich möchte sagen, der Idealismus, sey die Ontologie der Physik. Und nur dann nimmt der Idealist seine Grundsäze wieder zu Hülfe, wenn er auf Schwierigkeiten stößt, die über das Gebiet der Sinne sind; wenn er Widersprüche gewahr wird, die nicht anderst zu heben sind, als wenn die Unfehlbarkeit seiner Sinne und die Existenz der Materie bezweifelt wird; wenn die Unmöglichkeit auf beyden Seiten einleuchtend ist, und folglich ein drittes vermuthet werden muß; wenn er über Verhältnisse und Lagen, zum Beyspiel den Zustand nach dem Tod, urtheilen soll, wo ihm das Urtheil der Sinne gänzlich unbrauchbar ist; wenn er das Innere der Kräfte näher untersuchen, oder bestimmen will, in wie fern diese Eigenschaft und Aeusserung der Kraft

einem

einem gegebnen Dinge unter ieder oder nur einer bestimmten Lage wesentlich seye; wenn die Rede über Wesen höherer Art, oder von den Grundursachen der Dinge ist; wenn er aufgefordert wird, sophistische oder epicureische Grundsäze zu bestreiten, den Wehrt der sinnlichen Güter herabzusezen, den Vorzug der intellectuellen Vergnügungen vor ienen der Sinne zu beweisen; wenn er Systeme widerlegen soll, z. E. theosophische, die auf die Würklichkeit der Materie und ihre Verdorbenheit ihre ganze Lehre gründen, und den Ursprung des Uebels, sammt allem sittlichen Verderbniß aus solcher ableiten; wenn er die Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele beweisen soll. Hier und in ähnlichen Fällen spricht der Idealist und schreibt auch als solcher, und enthält sich bey seinen Untersuchungen der physischen Sprache so gut als es seyn kann; so sehr es dem Physiker geziemt, in seinen physischen Untersuchungen in seinen Gränzen zu bleiben und die Sprache des Idealisten zu vermeiden.

Der reine Idealismus ist eigentlich ein Kind des vorigen Jahrhunderts, eine Geburt der Cartesianischen und vorzüglich der Leibnizischen Schule. Zwar hatten Heraklitus, die Eleatische Schule, die Cyrenaiker, die Pyrrhonisten und andere, beynahe ähnliche Grundsäze. Sie erkannten alle, daß die Gegenstände das nicht seyen, was sie uns erscheinen. Sie schloßen daher auf die Relativität der Ideen und die Trüglichkeit der Sinne. Aber weiter, bis zur gänzlichen Verläugnung aller Materie, giengen sie nicht; und das konnten sie auch nicht, — sie, denen reine Unkörperlichkeit eine ungedenkbare Sache war, sie die sich selbst die Gottheit als körperlich dachten, und nur im Gegensaz mit der gröbern Materie unkörperlich nannten. Alles blieb hiemit in den Gränzen des Scepticismus; und eben dieser Scepticismus, den man sich vom Idealismus unzertrennlich vorstellt, giebt den Gegnern der Idealisten Gelegenheit, ihre Lehre als gefährlich zu verschreyen. Zwar gestehe ich, daß durch den Idealismus unser Gedanken-

System

System ziemlich erschüttert werde; ich gestehe weiter ein, daß noch kein Idealistisches System den logischen Gebrauch und Anwendung auf die Gewißheit unsrer Urtheile gemacht: aber immer sind es Fehler der Personen, die sich dazu bekennen, keine Fehler des Systems. Das System, wie ich es hier vortrage, wird die verschiedenen Gattungen und Arten von Wahrheit auseinander sezen, und beweisen, daß uns unsre Sinne, ob sie uns gleich nicht in das Innere der Sache selbst führen, doch nicht hintergehen; es wird Grundsäze namhaft machen, die einen hohen Grad der Gewißheit haben; es wird die Verbindung unsrer abgeleiteten Wissenschaften mit den ersten Grundsäzen unsrer Erkenntniß zeigen. Die Sittenlehre und die Gründe unsers Rechtverhaltens werden dabey nichts verlieren; sie werden vielleicht einen Zuwachs an Gewißheit erhalten.

In dieser Zuversicht wage ich es, diese Gedanken vorzutragen, mich über Gegenstände zu erklären, die so sehr im Dunkeln liegen,

daß

daß wir sie kaum durch unsre reinste Vernunft vermuthen. Ich will es versuchen, ob ich Stärke genug habe, mich von dieser Täuschung loszureißen, mich auf eine Zeit von dem Körper und den Sinnen zu trennen, in eine ganz verschiedene Welt hinein zu denken und auf diese Art zu verklären. Ich thue so viel ich kann, und tröste mich mit den Spruch des Dichters:

In magnis iam voluisse sat est.

Nach

Nach dem Sinn der Scholastiker ist nichts in dem Verstand, was nicht vorher in den Sinnen war. Nach Locke giebt es keine angebohrne Begriffe; und nach der Meinung eines Des Cartes und Leibniz liegen zwar alle Begriffe, in so fern sie allgemein und unbestimmt sind, schon in ieder Seele, sie können nicht erst durch die Sinne hineingebracht werden; aber doch die Einschränkung, die nähere Bestimmung, das Individuelle dieser Ideen, das was sie erwekt, diese und keine andere Ideen erwekt, hängt von der Lage unsers Körpers in der Welt ab, von den Eindrüken, die dieser erhält. Alle diese so verschiedenen Systeme vereinigen sich also doch in dem Hauptsaz: daß es in dem Sinn keine angebohrne Ideen gebe, in so fern man unter solchen, würkliche, bestimmte, individuelle, der Seele immer gegenwärtige, schon mit ihrem Körper auf die Welt gebrachte

brachte Begriffe versteht. Ich kann also diesen Saz, als einen von den meisten und wichtigsten Schulen anerkannten, ausgemachten Saz annehmen und daraus folgern.

Aber woher wissen wir denn, fragen vielleicht einige meiner Leser, daß dieser Saz so ausgemacht seye, wenn alles menschliche Wissen so ungewiß, eine Täuschung der Sinne ist? Wie kann das folgende System, auf einen so schwankenden Grund gebaut werden? Woher wissen wir, wenn alles so trüglich ist, daß dieses System, und nur dieses ganz allein, unter den vielen das wahre seye? Wo sind bey dieser allgemeinen Ungewißheit, die Criteria, um seine Wahrheit zu prüfen? — Dieser Zweifel ist natürlich und gerecht, und ich verspreche unten, wo der eigentliche Ort dazu ist, die vollständige Beantwortung; aber hier muß man mir indessen erlauben, mich auf Grundsäze zu beruffen, die Jeder Nicht-Idealist annimmt: Man muß mir erlauben, mich an seine Begriffe zu schließen und von diesen auszugehen. Diese Forderung ist um so billiger, da meine Leser

diese

diese Säze noch als wahr erkennen. Kraft dessen bediene ich mich desselbigen Rechts, nehme sie indessen, bis auf nähere Beweise, mit ihnen als wahr an. Es ist ihre Sprache die ich rede, ihre Grundsäze die ich anführe, um sie dahin zu bringen, wo ich sie erwarte. Aus ihren Prämissen folgere ich, und beweise, daß sie, meine Leser, mit diesen Prämissen, die sie bisher gehabt und noch haben, auf meine Folgen und Schlüsse von selbst verfallen müssen, wenn sie consequent denken und schließen wollen.

Also, noch einmahl, kein Mensch hat angebohrne Begriffe; alle unsre Begriffe erhalten wir erst durch die Sinne, in dem Maaß, als solche mehr oder weniger, beßer oder schlechter sind. Die Begriffe eines Menschen, der von Geburt aus taub oder blind wäre, müßten äusserst unvollkommen, eingeschränkt oder beynahe gar keine seyn. — Diese Begriffe nun, die wir anfänglich erhalten, sind nach ihrem ersten Entstehen bloße Empfindungen: allgemeine und abgezogene Begriffe entstehen

erst

erst aus wiederholten Empfindungen. Sie sind die Vorstellung ein und derselbigen Eigenschaft an mehrern Gegenständen, Empfindung der Aehnlichkeit, Verdunklung und Absonderung aller Individualität und Verschiedenheit. Sie können also ohne vorhergehende Empfindung, und folglich ohne einen vorhergehenden Gebrauch der Sinne gar nicht gedacht, bey keinem Menschen gedacht werden. Unser ganzer Verstand, samt unsrer ganzen Vernunft gründet sich darauf. Nach diesen Sinnen allein richten sich also unsre dermahligen Begriffe von der Welt und ihren Theilen. — Die so eben vorgetragenen Säze scheinen mir von der Art, daß sie kaum von einem Menschen angefochten oder widersprochen werden, wenn anderst dieser Widerspruch einigen Grund für sich haben soll. Und da ich auf sie allein bauen und den Grund meines Systems legen werde, um daraus meine weitern Schlüsse mit aller logischen Genauigkeit zu ziehen: so kann ich nicht einsehen, wie dieses System den Namen einer Hypothese, die kraft ihrer Natur sich auf willkühr-

liche,

liche, unerwiesene, bedingte Säze und Voraussezungen gründet, verdienen soll.

Vorausgesezt also, daß diese Säze iedem andern so wahr und gewiß seyen, als sie es mir sind, so schließe ich folgendermaßen.

Wenn wir keinen einzigen angebohrnen Begriff haben; wenn wir alle unsre Begriffe blos allein durch die Sinne erhalten; wenn diese Sinne einer Vermehrung und Verminderung, einer Erhöhung und Erniedrigung fähig sind; wenn noch anbey die Erfahrung zeigt, daß mit ieder Veränderung und Modification der Sinne, mit einem mikroskopischen Augenbau, uns die Welt samt ihren Theilen ganz anders erscheine und erscheinen würde; wenn ein Bewohner des Monds oder Saturnus ganz andere Sinne, folglich ganz andere Vorstellungen haben muß, wenn mit der Abänderung dieser Empfindungen sich auch die abstrakten Begriffe, alles was sich darauf gründet, Verstand und Vernunft, nach Abänderung seines Grunds verändern muß — wenn dieß alles wahr und ausmacht ist: so denke ich, können

wir mit ziemlicher Zuversicht schließen: Daß diese Erde sowohl als alle übrigen Theile der Welt, an und vor sich, das nicht seyen, was sie uns erscheinen; daß aber mit dem allen unser meistes Wissen auf diese Voraussezung gebaut und in so fern irrig seye; daß alle diese unsre darauf gebaute Begriffe und Erfahrungen nicht in das Innre der Sache selbst führen; daß eben daher das Unauflösliche der meisten dahin einschlagenden Aufgaben komme, daß es also der Philosophien so viele und mancherley gebe, als verschiedentlich organisirte Wesen zur Würklichkeit gelangen; daß die uns bekannten fünf Sinne noch lange nicht die lezten und einzigen seyen, durch welche man sich die Welt vorstellen kann, durch welche uns diese innere Kräfte sich offenbaren. — Ich denke, alle diese Schlüsse folgen in logischer Ordnung und Genauigkeit aus obigen Prämissen, und sie berechtigen mich, noch weiter zu schließen:

1. Daß

1.

Daß es uns unmöglich sey, dermahlen schon in das Innere der Wesen einzudringen, die Entstehungsart der Welt und ihrer Grundtheile zu entdeken. Daß wir von diesen nur so viel aus den Gesezen ihrer gleichförmigen Einwürkung erkennen, als unsre dermahlige Receptivität gestattet, als wir nöthig haben, unsern physischen und sittlichen Zustand zu verbessern.

Alle andere Untersuchungen über die allerersten Grundursachen der Dinge liegen ganz ausser unserm Begriff. Alles was darüber gesagt worden, oder noch gesagt werden könnte, ist bloße Hypothese, beruht alles auf ganz willkührlichen Voraussezungen, die im Mangel des Wahren, dem menschlichen Stolz und seiner gränzenlosen Wißbegierde so ungemein schmeicheln. Man durchgehe doch alle ältere und neuere Cosmogonien, Saz vor Saz, und frage bey iedem nach den dazu nöthigen Beweisen: man wird keine einzige Thatsache finden, von welcher sie

ausgehen; sie werden am Ende als Romane oder Gedichte über den Ursprung der Welt erscheinen. Man untersuche doch ohne Vorliebe die Vordersäze des so beruffenen Emanationssystems. Diese Erklärungssucht von solchen unerklärbaren Gegenständen hat schon manchen Denker auf Pantheistische Meinungen gebracht. Der Idealist allein ist demüthig, fühlt und gesteht seine Schwäche und Unwissenheit, weil er sich von der Unmöglichkeit weiterer Aufschlüsse in diesem Leben überzeugt. Aber das ist auch zugleich, was den Idealismus so vielen Menschen von einer feurigen Einbildungskraft und einen großen Dichtungsvermögen so gehäßig macht. Er reißt ganze Systeme nieder, auf die wir stolz waren; er erschüttert unsre ganze Erkenntniß, auf die wir uns so manches zu gut thun. Er verursacht ungeheure Lüken in der Erkenntnißkraft der Seele, die er nicht ausfüllt; er zeigt, was wir nicht wissen, nie wissen werden, und wir sind so geneigt, alles zu wissen, alles zu entscheiden; darum

behel-

behelfen wir uns eher mit Träumen und verkaufen sie als Wahrheit.

2.

Daß iede Empfindung bey diesem oder bey ienem, gleich oder verschiedentlich organisirten Wesen im Grund nichts weiter sey, als die Würkung äusserer Gegenstände auf so und nicht anders organisirter Wesen.

3.

Daß mit ieder noch so unmerkbaren Abänderung dieser Organisation auch nothwendig eine eben so wahre, ihrer Ursach proportionirte Veränderung in der Vorstellung der vorstellenden und empfindenden Kräfte vorgehen müße.

4.

Daß ieder Mensch kraft seiner natürlichen oder künstlichen, vermehrten oder verminderten, erhöhten oder geschwächten Sinne, allezeit recht empfinde. Daß keiner bey aller, auch noch so großer Verschiedenheit hintergangen werde, wenn er gleich anders, als alle übrige Menschen empfindet. Denn er sieht die Gegen-

 stände,

stände, wie es seine Organisation oder Receptivität leidet, und andere sehen sie auch nicht anders. Daß es also falsch seye, daß uns unsre Sinne betrügen oder hintergehen.

Es ist wahr, sie zeigen uns das Innere der Wesen nicht, aber sie zeigen uns dieses Innere auf die einzige Art, die unsre Empfänglichkeit leidet. Hier ist also Uebereinstimmung, Wahrheit, kein Betrug; denn die Würkung ist ihrer Ursache vollkommen gemäß. Sie würden uns vielmehr betrügen, wenn sie uns mehr offenbarten, als ihr Bau, und die Geseze der Einwirkung erlauben.

5.

Daß wir also andere nur in so fern eines Mangels und Irrthums im Empfinden beschuldigen, weil wir als Selbst-Partey den Richter machen; weil ihre Art zu sehen und zu empfinden nicht die unsrige, nicht die allgemeine ist, so wie es doch auch ihre Organisation nicht ist; weil wir nicht bedenken, daß verschiedene Ursachen verschiedene Würkungen hervorbringen müssen.

6. Daß

6.

Daß es aber auch noch ausser uns Wesen und Kräfte gebe, die uns aber, in sich unbekannt, nur durch ihre Würkungen erscheinen, und nach Verschiedenheit der Receptivität des empfindenden Subiects sich verschiedentlich offenbaren; daß also die Gegenstände ausser uns auf keine Art unsre bloßen Gedanken seyen.

Es giebt zwar auch idealistische Systeme, welche die Würklichkeit aller Gegenstände ausser uns verwerfen; und beynahe führt der Idealismus, wenn er ein wenig mißverstanden wird, gern auf diese Folge, und man läuft Gefahr, aus einem Pluralisten ein Egoist zu werden. Aber der Fehler liegt in der Schlußart; die Folge, die man zieht, enthält mehr als die Prämissen, aus welchen sie folgt. Der Idealismus entsteht aus dem Vordersaz: **Mit veränderten Sinnen empfinde ich denselbigen Gegenstand auf eine andere Art.** Wenn ich nun daraus schließe, also sind gar keine Gegenstände ausser mir: so

 folgere

folgere ich zu viel. Die logische Folge ist: also ist der Gegenstand das nicht an sich, wofür er mir erscheint. Man merke sich daher einmahl für allemahl: der Idealist bezweifelt nicht die Dinge ausser ihm, sondern die Eigenschaften, die er an ihnen gewahr wird. Diese als solche hält er für seine Gedanken, weil Wesen von verschiedenen Sinnen sie verschiedentlich, auf die ihnen eigene Art erkennen. Die Wesen, deren Eigenschaften er gewahr wird, hält er für reell, aber er glaubt sich aus Mangel von Thatsachen und Erfahrungen ausser Stand, über ihre Natur etwas bestimmtes zu sagen. Auch die Eigenschaften dieser Dinge hält er für reell, in so fern sie Würkungen dieser Kräfte sind. In so fern diese Würkungen durch seine Kraft modificirt und zu dem werden, was sie ihm erscheinen, in so fern sind sie ihm seine eigene Gedanken.

Indessen fühle ich die Schwierigkeit gar wohl, einen Egoisten zu widerlegen. Denn

wo soll ich mit ihm anfangen? Was kann ich mit dem streiten, der mir alle Würklichkeit abspricht, mich für nichts, für seine bloße Idee hält? Was ich ihm sagen kann oder will, das sind seiner Meinung nach nicht meine, sondern seine eigene Gedanken. Er glaubt sich das selbst zu sagen, was ich ihm sage. — Daher fühlt man das Absurde des Egoisten besser, als man es ausdruken kann. Vielleicht können doch folgende Gedanken, als ein Versuch zur Widerlegung des Egoistischen Systems angesehen werden:

1.) Der Egoist folgert zu viel; mehr als in den Vordersäzen ist. s. oben.

2.) Wenn nichts ausser ihm ist, wie kann er sich unterscheiden? Woher rührt sein Bewustseyn?

3.) Wenn ich das einzige Wesen bin, so ist kein Ganzes, kein Zusammenhang, keine Ordnung, kein Ort, kein Einfluß, keine Veränderung.

4.) Wenn ich allein bin, so sind Würkungen vorhanden ohne Ursache, Vorstellun-

gen ohne Gegenstand, das Bild ohne die Sache, der abstracte Begriff ohne Individuum, wovon ich ihn abziehe.

5.) Welche Bestimmung habe ich im System des Egoisten? Wozu erfahre ich das alles? Welche Pflichten, welche Gründe der Sittlichkeit habe ich? Warum fliehe oder suche ich, was nicht ausser mir, was inner mir ist? Warum muß mir alles so scheinen? Und wenn mir das nöthig ist, um zu seyn, warum sind die Sachen nicht lieber würklich, die mir so scheinen?

6.) Endlich die Analogie. Ich glaube Wesen ausser mir zu sehen; diese scheinen mir gebaut, wie ich es bin, scheinen mir zu denken, zu handeln, wie ich. Durch eben diese meine Handlungen schließe ich auf meine Würklichkeit. Warum soll ich andern bey anscheinender Aehnlichkeit der Würkung die Aehnlichkeit der Ursache verneinen? Andere scheinen mir dasselbige, mit derselbi-

selbigen Gewißheit, aus denselbigen Gründen, auf dieselbige Art zu versichern, scheinen mir aus der nemlichen Quelle zu schöpfen, warum soll ich nicht auch dasselbige bey ihnen seyn, was ich an mir empfinde?

Aber im System der Pluralisten, was sind sodann diese Kräfte ausser mir? Sind alle Kräfte Geister, oder gibt es ausser diesen noch andre Wesen? — Ich weiß es nicht. Soll ich zurük denken, auf das was ich war, was ich geworden, aus welchem Zustand ich ausgegangen bin, mich entwikelt habe: so gab es wenigstens vor einer Zeit eine Kraft, die in einem Zustand sich befand, wo sie keine deutliche Vorstellungen hatte, und diese Kraft war ich. Freylich sehe ich ausser mir noch Wesen, z. B. Thiere, an denen die Spuren des Verstands und der Vernunft noch schwächer und unkennbarer sind; aber ich weiß es von keinem mit der Gewißheit, was sie sind, als ich es von mir weiß. Kurz ich weiß es nicht; es gehört

mit

mit unter die Geheimnisse der Vorsicht. Aber der, so behauptet, daß es ausser den Geistern keine andere Wesen gebe, ist der Idealist in der engsten Bedeutung des Worts.

7.

Daß Scheinursachen auch Scheinwürkungen hervorbringen; so wie die von den meisten anerkannte Illusion und Richtigkeit der Farben nicht hindert, daß sich nicht ganze Künste und Wissenschaften, als die Chemie, Färberkunst, Mahlerey damit beschäftigen, Farben hervorzubringen, und sie gehörig zu vertheilen und anzuwenden.

8.

Daß Körper, Materie, Ausdehnung als solche betrachtet, Erscheinungen seyen, unter welchen uns diese unbekannten Kräfte fühlbar werden; daß wir uns vielleicht nur eine ungeheure Menge dieser auf uns würkenden Kräfte unter einem einzigen sinnlichen Bild, das wir Cörper, Materie, Ausdehnung, Figur nennen, vorstellen.

9. Daß

9.

Daß man nach diesen Grundsäzen die Lehre derienigen prüfen und beurtheilen könne, welche die Materie als tod, formlos, als den Ursprung des Uebels, den Körper als den Kerker der Seele betrachten; die wegen des Urhebers der Materie in Verlegenheit sind; oder diese mit Gott gleich ewig behaupten.

Wenn es gar keine Materie giebt, wenn diese eine bloße Erscheinung, eine Idee ist: so fallen alle diese Fragen, mit allen Systemen, die auf ihre Beantwortung gegründet werden, mit einemmahl hinweg. Sie beruhen ohnehin schon ausserdem auf willkührlichen Voraussezungen, und zum Theil auf offenbaren Widersprüchen, wie z. B. formlose Materie. Soll Materie etwas reelles seyn, so ist sie wesentlich zusammengesezt; hat also Theile ausser Theilen, folglich Form und Figur.

10.

Daß selbst unsre Körper, so wie auch unsre Organisation, als solche, auch nur Erscheinungen

nungen seyen. Daß diese Wörter und Redensarten an und vor sich nichts weiter bedeuten, als die uns eben so unbekannte Receptivität unsrer Vorstellungskraft; die Fähigkeit, die Würkungen dieser ausser uns auf uns würkenden unbekannten Kräfte uns so und nicht anders, auf diese bestimmte Art vorzustellen; die Lage, die unser denkendes Wesen, unter den übrigen Welttheilen behauptet, durch welche es bestimmt wird, und seine Einflüsse und Einwürkungen erhält; die Gegenstände ausser ihm, die ihm die nächsten sind.

II.

Daß derselbige Gegenstand, wenn er auf tausend verschiedene Organisationen würkt, ob er gleich mir, der ich so organisirt bin, nur allein unter dieser Gestalt, z. B. eines Baums erscheint, doch für die übrigen Organisationen, ihrer Natur gemäß, in tausendfacher verschiedener Gestalt erscheinen müsse; für Wesen von ganz verschiedenen Sinnen, so gar als etwas erscheinen müsse, wovon wir dermahlen noch

gar keinen Begriff haben; daß der Baum nicht für alle Wesen ein Baum, oder ein anderes Bild aus dieser Organisation seye. Daß also ieder Gegenstand die Anlage habe, auf tausenderley Art zu erscheinen, so wie unser Angesicht in einem Plan-Hohl-oder Convex-Spiegel freylich noch immer als Angesicht, weil es noch immer ein Spiegel ist, in welchem wir uns beschauen, aber doch nach Verschiedenheit dieses Spiegels bald ordentlich, bald lang, bald breit, bald groß, bald klein erscheint. Diese verschiedenen Organisationen sind im figürlichen Ausdruk diese Plan-Hohl-oder Convex-Spiegel.

12.

Daß dasjenige, was beständig und allgemein allen oder doch den meisten Menschen so erscheint, ob es im Grund gleich nur eine bloße Erscheinung ist, für uns eben so viel als Würklichkeit, und folglich eine beständige gleichförmige Würkung dieser unbekannten Kräfte seye. Daß aber diese Verschiedenheit der uns unbekannten Organisationen ihren großen

Zwek

Zwek und Nuzen habe; daß sie uns diene, um die höhere Wahrheit zu finden, das heißt, iene, welche nicht durch eine, sondern mehrere uns bekannte Organisationen bestättigt wird.

13.

Daß also unser meistes Wissen, unsre ganze Sprache sich auf die Voraussezung gründe, daß diese Welt samt ihren Theilen das würklich in sich selbst seyen, was sie uns erscheinen. Daß hiemit der Sprachgebrauch hier gar nichts entscheide. Daß unsre Philosophie, Philosophie der Erscheinungen seye; daß diese Lehre nothwendig dem lächerlichsten Mißverstand müsse ausgesezt bleiben, so lang die Sprache nicht dazu eingerichtet ist.

14.

Daß es also auch für iede Wesen von ganz verschiedener Organisation, oder auch von merklich veränderter Receptivität, eine eigene Physik, Moral, Philosophie, Legislation, vielleicht für gewisse Wesen nichts von dem allen, und statt dessen andere uns unbekannte, dieser neuen Organisation angemessene Wissenschaften

gebe;

gebe; wenn anderst Wissenschaften sich nicht bloß für Menschen und auf keine Art für solche Organisationen schiken.

15.

Daß also iede Organisation ihre individuelle, ihr nur allein eigene Wahrheit habe, die zwar nicht höchste allgemeine Wahrheit, aber doch auch nicht Falschheit, Irrthum ist, weil sich solche durch andre Organisationen nicht bestättigt. Daß alle unsere gemeine Wahrheit nur auf diese von unsern Sinnen abgezogenen Prämissen sich gründe, und in so fern Wahrheit seye. — Aendert aber die Organen, so fällt das Individuelle, Eigene hinweg, ein neues Individuelles tritt an die Stelle des vorigen: die Erfahrungen und Prämissen sind auf einmahl geändert — und dann nichts von dem allen, was vorher war. — Eine andere Welt, andere Gegenstände, ein anders System, eine andere Wahrheit, für uns, in dieser Gestalt, gar nicht gedenkbar, begreiflich. — Vielleicht Unmöglichkeiten möglich. — Vielleicht gar nichts oder sehr wenig von dem allen,

was wir wissen, was wir iezt sind. — Dermahlen unfähig, Erfahrungen darüber zu machen. — Mangel an Worten und Sprache. — Oder was nüzen Worte, wo Begriffe fehlen? wo die Worte nur ausdrüken, was wir iezt sind und erfahren? also auf das gar nicht können angewendet werden, was wir erst unter andern Gestalten erfahren sollen? — Sagt dem gebohrnen Blinden nicht, daß es eine Sonne gebe, die leuchtet, (denn die erwärmende Sonne kennt er durch sein Gefühl) und er hat sodann auch keinen Begriff davon. Aber öffnet ihm sodann auf einmahl und das erstemahl die Augen: welche neue erstaunliche Scene betäubt ihn sodann? Dieser Blinde ist unser Bild. In uns, so wie in ihm schlummert die Fähigkeit, noch unendliche verborgne Schäze und Reichthümer der unerschöpflichen Natur und ihres unendlichen Urhebers zu schauen und zu erkennen. Aber noch sind wir blind; noch liegt tiefe Nacht auf den Sinnen, auf den dazu erforderlichen Organen. Ob es also nicht auch bey uns eine ähnliche Art von Blindheit giebt,

die

die, wenn sie uns aus Mangel weiterer Aussichten und Nachrichten unmerklich ist, doch andern Wesen nicht unbemerkt bleibt? Ob uns der Tod nicht dereinst diesen Staar sticht, um sodann auf einmahl in eine neue, uns unbekannte Welt zu schauen? Ob das, was uns bey diesen Sinnen, in dieser Gestalt, Fäulniß des Körpers scheint, nicht dieses Schauen schon selbst ist? Ob nicht vielleicht der für uns blaße todte Körper schon würklich dieses höhere, obgleich für uns, die wir hier sind, unmerkbare Leben lebt?

16.

Also mit iedem neuen Organ der Vorhang hinweggenommen, der bisher undurchdringliche Schleyer aufgehoben — zugleich damit eine neue Welt in der vorhergehenden Welt — so zu sagen, in einer einzigen Welt tausend und tausend Welten, für tausend und tausend verschiedene Zuschauer. — Alle in einander gegründet, im Zusammenhang — iede durch die vorhergehende vorbereitet und herbeygeführt. — Eins — und doch dabey tausend und tausend, — und in ieder dieser tausend und tau-

send Welten, deren iede beynahe unendlich ist, neue vollkommenste Grösse, Ordnung und Harmonie, immer wachsende Vollkommenheit! — Die Natur in neuer grösserer Pracht! — Gott in neuer Herrlichkeit! — Die erstaunlichste Mannigfaltigkeit in der entsezlichsten Einheit! — Welcher Begriff von der Grösse Gottes und der Natur ist mit diesem zu vergleichen? welcher höhere ist gedenkbar? — Und dieser Begriff ist Folge des Idealismus.

17.

Also in sich keine Sonne, Mond, Sterne, Erden, Menschen, Thiere, Erde, Feuer, Luft, Wasser. Nur für uns all dieses, und nur für uns so lang, als wir so organisirt sind, diese Lage in der Welt, diese Receptivität haben. Auch selbst alle mathematische Wahrheiten haben nur in so lang und in so fern Gewißheit und Dauer, weil alle Ausdehnung und Grössen, die sie als würklich voraussezen, bloße Erscheinungen sind.

18.

Selbst alle bisher unauflösliche Schwierigkeiten

keiten über Zeit und Raum, über die Theilbarkeit der Materie, über Cohäsion der Körper, über Bewegung und Ruhe, über leeren und vollen Raum, über die Unendlichkeit des Raums, über das Einfache und Zusammengesezte sind Streitigkeiten über Erscheinungen. — In und an sich selbst ist nichts einfach, nichts zusammengesezt. Nur in dieser Gestalt und nach unsrer dermahlen darauf gebauten Logik giebt es hierinnen kein Mittel. Die unbekannten auf uns würkenden Kräfte der Natur sind nicht zusammengesezt, aber eben darum sind sie nicht nothwendig einfach. Sie sind keine Materie, sie sind immateriell. Dieß ist alles, was wir wissen. Der Begriff des Einfachen ist ein sinnlicher, menschlicher Begriff, den wir durch die Theilung des Zusammengesezten erhalten. Der Begriff Immateriell ist bloß negativ, er bejaht nichts, er verneint bloß allein die Materie.

19.

Eben so verhält es sich mit dem Streit von der Ewigkeit oder Anfang, so wie auch mit

der unendlichen Ausdehnung oder Schranken der Welt — Die Welt, als solche, mit dieser Form sinnlicher Gegenstände, ist Erscheinung: hat also in dieser Gestalt mit dieser unsrer Organisation angefangen, mit dieser Receptivität gewisser Wesen. Aber diese Kräfte waren unendlich lange vorher gewesen, ehe sie unter dem Phänomenon Welt erschienen sind. Um eine Sonne zu sehen, sich vorzustellen, mußte es Wesen mit Augen, sehende Geschöpfe geben, in denen die Fähigkeit war, sich die Naturkräfte auf diese Art vorzustellen; und ein Wesen mit etwas mehr als Augen, erkennt in dem, was wir Sonne nennen, etwas das wir nicht sagen können, weil uns die Sinne mangeln, um solches zu empfinden. — Kurz, mit unsrer dermahligen Receptivität ist zugleich diese Gestalt der Erde und der Welt entstanden; denn für den Blindgebohrnen entsteht die Sonne erst in dem Augenblik, wo er ungehinderten Gebrauch seines Gesichts erhält.

20.

Vielleicht, so wie diesem Blindgebohrnen

Nach-

Nachricht von der Würklichkeit einer Sonne Offenbarung ist, könnte auch in so fern alle Offenbarung anticipirte, avancirte Erkenntniß gewisser unter andern Gestalten erst begreiflicher, denkbarer Wahrheiten seyn. Diese Offenbarung könnte nebst andern Ursachen dem Menschen gegeben seyn, um ihn gegen seine dermahlige Erkenntniß mißtrauisch zu machen, um seinen Forschungsgeist zu reizen, das Geoffenbarte mit dem würklich Erkannten zu vergleichen, zu vereinigen, die Unmöglichkeit dieser Vereinigung einsehen zu machen, und ihn eben darum noch weitere Wahrheiten einer höhern Art vermuthen zu lassen; um den Zusammenhang zwischen dieser neuen, künftigen, und der gegenwärtigen Welt zu gründen und hier unten schon anzufangen.

21.

Welche trostreiche Aussicht für die Fortdauer unsers Ichs! Sterben heißt hier aufhören, so zu sehen, zu erkennen, Menschen, Thiere, Bäume zu sehen. Aber sterben heißt sodann nicht gänzlich aufhören, ohne alle Vor-

stellungen seyn. Es heißt vielmehr, eine andere neue Organisation erhalten, seine Receptivität verändern, diese nämlichen Gegenstände auf eine andere Art sehen, erkennen; die Raupenhaut abstreifen; dem, was ausser uns ist, die Masque abnehmen, näher in das Innere der Kräfte, obgleich auch dann noch sehr unvollständig, eindringen. Sterben heißt gebohren werden, und gebohren werden ist sterben: unter einer Gestalt aufhören, um unter einer andern zu würken, zu erscheinen. — Nach dem Tod wird also der Mensch freylich nicht mehr denken, denn denken ist nur für das Phänomenon Mensch. Aber darum wird er nicht gänzlich aufhören. Sein Geist, sein Ich wird eine neue höhere Modification erhalten, die mit seinem neuen Zustand eben so wesentlich verbunden ist, als es das Denken mit dieser Organisation war. Es wird diese Modification kein Denken seyn; aber im Mangel aller Erfahrung und Worte haben wir keinen andern Ausdruk. Wir werden also aufhören, uns die Welt auf diese Art, die Kräfte,

welche z. B. die Gestalt eines Baumes für uns erscheinen machen, unter der Gestalt dieses Baums, oder aller andrer uns schon bekannten Form zu sehen, und vorzustellen; wir werden aber nicht aufhören, auf eine andere, ganz verschiedene Art thätig zu seyn. Der Tod ist der Uebergang von einer Art die Gegenstände zu sehen, zu einer andern, ganz neuen. Er ist Einweihung in höhere Weltkenntnisse; er ist das stuffenweise Fortrüken zur einer höhern Einsicht in das Innere der Wesen. Es wird nöthig seyn, öfter und mehrmahlen zu sterben, seine Formen oft zu verändern, um diese Einsicht immer höher, heller, richtiger, und allgemeiner zu erhalten.

22.

Auch unsre verstorbenen, vorausgegangenen Freunde, ihr uns so wehrtes Ich, ist für uns nicht verlohren, so wie wir es dermahlen schon für sie nicht sind. Ihr Ich bleibt noch allezeit ein Theil dieses Weltalls, das ausser uns ist, und würkt, obwol diesen Sinnen nicht fühlbar oder von uns erkennbar, auf uns.

Wir erscheinen ihnen zwar nicht auf diese Art, unter dieser, aber doch allezeit auf eine ihrer neuen Organisation eigene Gestalt; so wie sie im Gegentheil uns nur unter den uns bekannten Formen vernehmlich werden können. Hier wäre sogar für ieden, der Lust dazu hat, Gelegenheit, der Lehre von der Seelenwanderung einen natürlichern, philosophischern Sinn zu geben, als sie selbst bey ihren Anhängern niemahls gehabt. — Diese Verstorbenen erinnern sich unsrer nicht. Denn **erinnern** ist nur für Menschen. Aber, obwohl wir nicht wissen, wie und was der Actus ist, wodurch Verstorbene dieienigen sich vorstellen, die, in dieser Hülle, von uns so organisirten Wesen, Menschen genennt werden: so sind wir doch allzeit ein Gegenstand ihrer Vorstellungen. Tausend verschiedentlich organisirte Wesen werden mich, der ich nun allen, die um mich sind, so und nicht anderst erscheine, unter tausendfacher Form und Gestalt, nach Verschiedenheit ihrer Receptivität erkennen: warum solte also in Rüksicht der Verstorbenen eine Ausnahme seyn?

Der

Der Sinn, von dem ich oben sprach, den man der Metempsychose geben könnte, wäre folgender: Die Seelen der Verstorbenen bleiben ein Theil der Welt, sie würken auf uns, weil alles in einander würkt. Es ist nicht nothwendig, daß diese Würkung so entfernt sey; es kann geschehen, daß sie näher, meinen sinnlichen Organen gegenwärtiger sey, ob ich gleich nicht weiß, daß es diese Seelen seyen. Nun kann aber auf meine Sinne nichts näher würken, als unter einer sinnlichen Gestalt. Diese Verstorbenen können also gar wohl eine Hülle, und folglich auch eine thierische Hülle haben. — Ich führe diese Erklärung nicht in der Absicht an, als ob sie meine eigentliche Meinung wäre; davon bin ich so entfernt, als ich überzeugt bin, daß sie auch niemahls der wahre Sinn der Alten und der Morgenländer gewesen. Ich führe sie an, um zu zeigen, daß, wenn iemand träumen will, er überall Gelegenheit finden wird, seine Träume auf Rechnung andrer zu schreiben,

und an jedem System so lang zu zerren, bis er Bestättigung davon findet oder wenigstens zu finden glaubt.

23.

Erscheint uns seiner Zeit, nach der allen Menschen bevorstehenden großen Metamorphose, wo die gegenwärtige Welt verschwindet, die neue Weltform, dieses neue, unbekannte, bisher nur vermuthete Land; werden wir die dieser neuen Weltform eigene Organisation unsrer vorausgegangenen Freunde ebenfalls erhalten: warum sollen wir sie sodann nicht wieder finden, da wir selbst in dieser Mittelzeit nicht für sie verloren waren?

24.

Wenn das, was wir in dieser Gestalt von den Wesen ausser uns, von dem Phänomenon Erde und Welt, erfahren haben, aller Täuschung und Erscheinung ungeachtet, schon so vortreflich, ordentlich und harmonisch war, in der entsezlichsten Mannigfaltigkeit ordentlich und harmonisch war: wie viel Ursache haben wir nicht, uns

auf

auf den Tod, auf diese noch weit vollkommnere Einsicht in das Innere einer noch viel beßern Welt freuen, wenn wir hier den Grund so gelegt, daß die Folgen einer beßern Zukunft sich ungehindert anschließen! Wird hier nicht der Tod zum Eingang in ein beßers Leben, zum Triumph unsrer Natur? Wie groß muß diese Scene seyn, wenn es Geistern, die an so viel Schönheit, Ordnung und Vollkommenheit schon hienieden gewöhnt sind, beynahe unmöglich wird, noch etwas größeres zu denken? Und wie unendlich groß muß derienige seyn, der seinen Geschöpfen solche Seeligkeit bestimmt hat! Sollte man nicht glauben, daß die Vorsicht eben darum dem Menschen seinen künftigen Zustand verborgen, weil die Gewißheit einer solchen unsrer noch wartenden Herrlichkeit uns dieses Leben unerträglich machen, und uns reizen würde, den Ausgang aus solchem zu beschleunigen, in der thörichten Absicht, an dieser Seeligkeit einen um so frühern Antheil zu haben?

25. Wenn

25.

Wenn denn, wie bisher erwiesen worden, in dieser einzigen sichtbaren Welt, noch tausend und tausend Welten enthalten sind, für tausend und tausend verschiedene Zuschauer; wenn aber weiters iedes Wesen bloß allein Zuschauer seiner ihm angemessenen Welt wäre, von keiner andern Kenntniße hätte; wenn nicht das nehmliche Subiect, durch Abänderung seiner bisherigen Organisation, Zuschauer einer weitern Welt werden, seine dermahlige Form überleben, sich in eine höhere Sphäre hinaufarbeiten, von einer Weltform in die andere schauen, Zeuge von der wundervollen Verbindung dieser auseinander entstehenden, in einander sich gründenden Formen seyn könnte: wozu wäre sodann dieser entsezliche Vorrath und Reichthum von Welten? Wozu nur auf dieser Erde so viele Welttheile, Königreiche, Länder, Städte und Dörfer, wenn ieder bestimmt wäre, nicht über seinen Fleken zu schreiten? wenn ein Dorf, eine Stadt, ein Reich seinen Bewohnern ganz allein bekannt, allen übrigen unbe-

kannt

kannt seyn sollte? Was wäre die Erde? was wären Menschen, wenn keiner die Fähigkeit hätte, ihre so verschiedenen Theile zu bereisen, zu übersehen, zu vergleichen, das ungleich größere daraus entstehende, außerdem ungenossene Vergnügen zu genießen, zu empfinden? In solchem Falle gliche die Welt einem großen, ungeheuern Gebäude von tausend verschiedenen sehr prächtigen Gemächern, deren jedes nur einen Bewohner hat: von diesen vielen Bewohnern kennt keiner seine übrigen Mitbewohner, die übrigen Theile des Gebäudes, noch weniger kennt er die Zusammenordnung der Theile, die darin angebrachte Kunst und Symmetrie; und diese Unwissenheit dauert seine ganze Dauer hindurch. Für wen wäre also das Größte aller Vergnügen, das Vergnügen, den Zusammenhang aller Theile, diese Theile als ein Ganzes zu erkennen? Wenn theilweise Einsicht schon so viel Vergnügen gewährt, so fehlt der Ordnung, diesem herrlichen Weltall das Größte, es fehlt ihm ein Zuschauer, ein Wesen, für welches das Ganze, der Zusammenhang ist. —

Der größte Gegenstand der Erkenntniß ist ohne Subiect, das ihn erkennen soll, das größte Vergnügen existirt ohne genossen zu werden, das größte Kunststük ohne Kenner, die es bewundern und von da aus auf die Größe des Urhebers schließen; der größte Mahler hat das größte Kunststük für ewig Blinde gezeichnet; die schönsten, köstlichsten Früchte reifen für keinen Gaumen; wozu der schönste Garten, den niemand genießt, das schönste und gemächlichste Haus ohne Bewohner? wozu die größte Harmonie die kein Ohr hört? wozu so viele, große, herrliche Eigenschaften der Wesen und der ganzen Natur für welche wir keine Sinne haben? — Sammle alles, was deine Bewunderung und Erstaunen erweken kann, laß die größten Monarchen der Erde mit ihrem ganzen Gefolg, mit ihren größten Armeen, die iemals die Welt gesehen, auf einander stoßen, ihre Kräfte messen, um über das Schiksal der Erde zu entscheiden; nimm aber zugleich alle vorstellende Kräfte aus dieser Welt: was ist sodann diese Größe, dieses Lärmen und Getöse der Schlacht,

diese Leichen auf Leichen, diese Verwüstung der Erde, ohne Geist, der sie denkt, als — Versezung dieser Theile aus ihrem vorigen Standort? gleich dem Sturmwind, der in einen Sandhaufen stürmt. Dieser Atom ist nun da, der vorher dort war, um dereinst dorthin zu gelangen. Dieß ist sodann die Größe der Welt, die Weisheit ihres Urhebers? Welche elende Größe und Weisheit! Aber nun nimm auf einmal einen Geist an, der dieß denkt, sich vorstellt, und auf einen Zwek bezieht, sogleich ordnet sich alles in eine andere Gestalt, alles erhält eine Würde; ein belebender Hauch fährt in alle Theile und diese Welt wird erst zur Welt durch den Geist, der sie denkt und ihre Theile überschaut. — Wozu hilft uns also dieses Vermuthen noch größerer Scenen, noch herrlicherer Welten? — Das hieße Durst erweken, uns an die Quelle führen, und den Durst nicht stillen; das hieße, das Land der Ruhe aus der Ferne zeigen, und es unmöglich machen, dahin zu gelangen; das hieße, Füße haben, um nicht zu gehen, Augen haben, um

nicht zu sehen. Wozu die reichste Saat, die niemand erndten darf? — Eine Ordnung, Vollkommenheit, die von keinem erkannt wird, ist als ob sie nicht wäre. Und doch geht diese Ordnung, dieser Zusammenhang, diese Entwiklung ewig unaufhaltbar fort. Es wäre toll zu glauben, daß Billionen der künstlichsten Werke vorhanden wären, daß die größten Wesen in Bewegung gesezt würden, um uns transitorischen Wesen den kleinsten, unbedeutendsten Theil, nur auf einen Tag, wie einen Traum erscheinen zu lassen. Das hieße den Ocean bewegen, um eine Müke zu ersäufen; das hieße iedem Fixsterne eine Laufbahn von Jahrtausenden vorzeichnen, um dem Wandrer bey Nachtzeit zur unzulänglichen Leuchte zu dienen. Wo ist hier die Sparsamkeit der Natur? dieses durch die ganze Schöpfung so allgemeine, so sichtbare Gesez? Warum sich in dieser Gestalt zu einer solchen Geisteshöhe hinaufschwingen, um sodann nichts weiter, als der Schatten eines Körpers zu seyn, der wieder zu nichts weiter dienen soll, als seiner Zeit ein eben so

ver-

vergängliches Wesen ans Licht zu sezen? Wenn in der Welt alles seinen Zwek hat, wozu sodann dieses ewige, so zwekmäsige, so harmonische Auf- und Untergehen, dieses Aufkeimen und Verblühen der Wesen? Soll denn gar nichts bleibendes seyn? Ich konnte werden, was ich gegenwärtig bin, konnte werden, was ich nicht war, konnte noch mehr vermuthen, erwarten, als ich bin: und nun auf einmal folgte — nicht stillstehen, — durch den entsezlichsten, widernatürlichsten, unmöglichsten Sprung, gegen alles Gesez der Stätigkeit, bräche die entsezlichste, ewige Nacht herein; Licht würde zur Finsterniß, und der hellste Mittag zur ewigen, zur dunkelsten Mitternacht! Wir hätten gelernt, um für allezeit zu vergessen! Gott und die Natur hätten gebaut wie Kinder, ein Kartenhaus gebaut, um das herrlichste Gebäude, ohne Zwek, bloß nach ihrer Laune zu zerstören! — Nein! — das alles kann nicht seyn. Das alles ruft uns deutlich zu, daß unser Ich, noch dauern werde, obgleich unter andern Gestalten; daß für uns noch tau-

send und tausend große Scenen aufbehalten seyen: daß wir zwar sterblich seyen, in so fern wir diese Gestalt, diese Sinne, und diese damit verbundene Art, die Welt zu sehen, verlieren; daß wir aber darum nicht gänzlich aufhören; daß wir anfangen, in einer neuen Gestalt, mit neuen Modificationen, eine neue Welt zu sehen, die mit der vorigen verbunden ist, weil alles verbunden ist; daß wir für diese Weltform sterben, um durch das Sterben selbst für eine andre geboren zu werden; daß zwischen seyn und gar nicht seyn ein Mittel sey: — Anders zu seyn. Und dieses Anders seyn, beweisen die Veränderlichkeit unserer Organisation, und die damit nothwendig verbundene Veränderlichkeit der Welt und ihrer Gestalt.

26.

Wenn also diese in einander enthaltene verschiedene Weltformen, diese unsere so verschiedene sich nach und nach auseinander entwikelnde Organisationen, dieses dazu führende, wechselsweis auf einander folgende Leben und

Sterben auch unter sich selbst verbunden seyn muß, weil alles verbunden ist, ia vielmehr erst durch dieses Abzweken zu einem gemeinschaftlichen Zwek ihren Wehrt erhalten; wenn dieses Abzweken erkannt, diese Weltenreihe, wie sie auseinander entsteht, die Folge von ieder vorhergehenden ist, und in dieser sich gründet und durch sie vorbereitet wird, überschaut werden kann: so mag damit gar wohl die große Pythagoreische Reise bestehen. Es wäre sogar nothwendig, wenn nicht sogleich nach Ablegung dieser Form dieser Zusammenhang für uns sichtbar würde, daß wenigstens, wenn nach dem Ablauf iedes neuen Weltlebens die Resultate unsrer Erfahrungen und Beobachtungen durch den stärkern Eindruk des neuen Lebens verdunkelt würden, solche nur schlummern; aber nachdem diese Reise durch eine unbestimmbare Weltenzahl beschlossen worden, daß sodann alle Ressorts und Behältnisse der gesammelten Welterfahrungen auf einmal losspringen, und sich nach ihrer ganzen Reihe vor unserm denkenden Ich darstellen. — Diese

Reise wåre sodann nicht von einem Gestirn zu einem andern, von einer schon bekannten Gestalt und Organisation in eine eben so bekannte, von Thieren in Menschen, von Menschen in Thiere. Sie wåre noch allgemeiner und erstaunlicher. Sie gienge von einem Universum und Weltall zu einem andern von dem vorhergehenden gånzlich verschiedenen, von einer schon bekannten zu einer ganz verschiedenen Organisation, von welcher dermalen unser Verstand keinen Begriff hat, und unsre Sprache keinen Ausdruk.

Manche Philosophische Systeme sind sehr geneigt, eine Stuffenfolge von der Art anzunehmen, daß der Uebergang z. B. vom Mineral zur Pflanze, von dieser zum Thier, vom Thier zum Menschen, und von solchem noch weiter z. B. zum Engel geschehe. Mir scheint dieser Behauptung folgendes entgegen zu seyn.

1.) Bin ich allezeit geneigt das System einem andern, wenn alles ůbrige gleich ist, vorzuziehen, welches Gott und die Natur

größer

größer und wunderbarer vorstellt. Ich glaube, das so eben vorgetragene sey von der Art und verdiene schon darum den Vorzng.

2.) Dieses System nimmt in der Natur Art, und Gattungen, und Classen und die bekannten drey Naturreiche als reel und in der Natur selbst gegründet an. Und doch glaube ich, daß es in sich nur Individua, keine Arten und Gattungen oder Classen gebe. Diese leztere hat nur die Schwäche der Menschen erfunden; ihre Unfähigkeit, alles individuel zu denken, hat sie genöthigt, an den Gegenständen gewisse übereinstimmende Merkmale aufzufassen, und nach solchen ab- und einzutheilen. Wenn also

3.) eine Stuffenfolge (die erfunden ist, um den Sprung in der Natur zu vermeiden) von dieser Erklärung Statt haben sollte, so müßte iedes Wesen, nicht die Classen, sondern sogar alle Individua durchlaufen und selbst seyn. Ich müßte alles werden, ieder andere müßte in sei-

 ner

ner Tour ich selbst werden. — Welche Verwirrung, welche unnüze und unendliche Wiederhohlung des Alten! Soll das beständig in einem ewigen Kreis herumgehen? Oder wenn das nicht geschieht wie soll sich z. B. der lezte Atom oder das lezte Element entwikeln, wenn alle übrige schon vorgerükt sind?

Ich nehme in der Natur ebenfalls eine Stuffenfolge an: das Gesez der Stätigkeit macht solche nothwendig. Ich glaube aber, sie geschehe auf eine andere Art. Ich glaube, iedes Wesen gehe stuffenweis seinen eigenen individuellen Gang, entwikle sich auf seine Art, nach den Umständen, in denen es sich befindet, die ihm allein eigen sind. Diese Entwiklung iedes einzelnen Wesens greift sodann auch als ein Theil in die Entwiklung des Ganzen. Nur ist das Gesez noch nicht gefunden, nach welchem sie geschieht. Dieser Gang der Wesen ist wunderbarer und manchfaltiger. Im Gegentheil in dem oben erwähnten System bleibt alles

in dem Bezirk dieser Formen, die wir kennen; es werden keine andere, weitere, bessere vermuthet. Die Natur erscheint in diesem System zu arm, zu einförmig; und ihr Gesez ist doch größte Mannichfaltigkeit, in der möglichsten Einheit. Je mehr ein System diese Eigenschaft der Natur ausdrükt und anschaulich macht, um so mehr nähert es sich der Wahrheit.

27.

Durch eben diesen stärkern Eindruk des neuen Lebens wird auch begreiflich, warum wir uns dermalen unsers vor diesem unsern gegenwärtigen Menschenleben vorausgegangenen Zustands gar nicht mehr erinnern; ob wir gleich dadurch so viel gewonnen, daß wir durch, vielleicht zum erstenmal in dieser Stuffe erhaltenen, Gebrauch unsrer Vernunft, durch die hier erhaltene Fähigkeit, analogische Schlüsse zu machen, mit großer Zuversicht auf diesen vorausgegangenen Zustand schließen, wenn uns gleich die Art und Weise, sammt der nähern Beschaffenheit, durch die stärkere

Würkung des gegenwärtigen Lebens verdunkelt sind, bis sie dereinst, durch was für eins uns bishero unbekanntes Mittel wieder erwachen. Vielleicht aber auch schreibt sich diese Unwissenheit über unsern vorhergegangenen Zustand davon her, daß wir auf der großen Leiter, die wir zu unsrer Vollkommenheit hinaufsteigen, zum erstenmal auf diejenige Stuffe gelangt sind, mit welcher Vernunft und die Fähigkeit, sich seines vorigen Zustands zu erinnern, verbunden sind: eine Fähigkeit, die sich erst mit dem Anfang der kommenden Stuffe äussern wird.

28.

Wenn aber nun alles, was wir empfinden, erkennen, nicht in das Innere der Sache selbst führt, sondern bloßes Resultat der Einwürkung von Dingen ausser uns, auf so und nicht anderst organisirte Wesen ist: so muß es nothwendig eine zweyfache Wahrheit geben: eine, welche anzeigt, was an der Sache selbst ist, das Objective, Absolute der Wesen, der Kräfte ausser uns. Diese Wahrheit heißt sodann absolute Wahrheit. Eine

andere,

andere, welche die Würkung anzeigt, welche dieses innere Objective, bey diesen so organisirten Wesen, gemäß ihrer Receptivität hervorbringt: und diese leztere Wahrheit ist nicht absolut, sie ist relativ. Ich will die Natur dieser relativen Wahrheit im allgemeinen zuerst untersuchen, und dann auf ihre Abtheilungen hinübergehen.

Relative Wahrheit, in so ferne sie der absoluten entgegen gesezt wird, ändert sich mit ihrem Grund, mit der Organisation, Receptivität der vorstellenden Kräfte; sie ist so verschieden, als es diese Empfänglichkeit der Wesen ist. Sie führt nicht in das Innere der Sachen, ob sie gleich durch dieses Innere der Sachen hervorgebracht wird. Sie bestimmt nur, wie ein Gegenstand erscheint, wie er unter diesen Umständen, bey dieser Receptivität des Subjects erscheinen muß. Sie ist für uns so viel als Würklichkeit, Realität. Auf sie sind alle unsre Künste und Wissenschaften gegründet, und sind eben darum auch alle relativ; müssen daher mit ihrem Grund, mit einer andern

Orga-

Organisation, weichen, in so fern dieser Grund verändert wird. Sie ist nur in so fern ewig, nothwendig, unveränderlich, als es der Grund davon ist. Für den Tauben ist keine Harmonie, für den Blinden keine Farben und Gemählde. Wären alle Menschen blind und taub gebohren, was wären sodann unsre Wissenschaften, Künste, Philosophie? was unsre Legislation? Jeder neue, mehrere Sinn ist Offenbarung der Natur, Mittel zu neuen Erfahrungen und Kenntnissen, näherer Blik in das Innere der Wesen. Aber das Innere der Wesen selbst kann diese Kenntniß nicht seyn, weil sie durch andere Sinne anders erscheint; weil sie nicht durch alle uns bekannten Organisationen bestättigt wird; weil es noch nicht ausgemacht ist, wie dieser Gegenstand durch andere noch weiter mögliche, uns unbekannte Organisationen werde erkannt werden.

Wenn die Voraussezung angenommen wird, daß Raum, Ausdehnung, Materie, Körper, etwas reelles, für sich bestehendes seyen: so

folgen

folgen freylich aus dieser Voraussezung, als ihrem Grund, eine Kette von unmittelbaren und mittelbaren Schlüssen, ganze Systeme und Wissenschaften; sie sind auch in sofern wahr, als sie Folgen dieser Voraussezung sind, als die Voraussezung selbst mehr oder weniger Grund hat; so wie die Regeln des Schachspiels nothwendige Folgen der einmal ieden Stein willkührlich zugegebenen Eigenschaften sind. Aber so wie sich die Regeln dieses Spiels verändern müssen, wenn die den Steinen beygelegte Eigenschaften mit andern verändert werden: so muß sich auch die Wahrheit der durch unsere Sinne gemachten Erfahrung und der daraus gefolgerten Säze mit unsern Sinnen und Prämissen verändern. — Aber diese mögen sich auf was immer für eine Art ändern, so sind doch die dadurch gemachten Erfahrungen allzeit wahr und ausgemacht; weil es eben der Zwek und die Bestimmung dieser im verborgenen würkenden Kräfte ist, durch ihr Einwürken auf eine solche Organisation, diese, durch ihr Einwürken auf eine andere Organisation, auch andere

dere Schlüsse, Folgen, und Gedanken zu veranlassen; weil es der Zusammenhang der Welt, der durchaus zu unserm Besten geordnet ist, nothwendig erfordert, daß in dieser Gestalt diese Täuschungen vorhergehen, um später werdende Anstalten und Manifestationen dieser Kräfte darauf zu gründen und vorzubereiten; weil wir sonst, kraft dieses Zusammenhangs, alle Vorstellungen der Dinge ausser uns gänzlich entbehren müßten; weil diese Täuschung im Grund die Sache selbst ist, in so fern sie von Wesen dieser Art erkennbar ist. Diese Erfahrungen und daraus gefolgerte Säze sind alle wahr, wenn nicht mehr gefolgert wird, als die Natur der Sache und die Geseze der Einwürkung erlauben; wenn nicht gefolgert wird, daß wir auch unter andern Umständen und Gründen, bey einer andern Organisation, das nehmliche empfinden werden, daß hier in dieser Gestalt gemachte Erfahrungen auch auf eine andere übertragen werden, daß der Blinde eine Vorstellung von der Rose oder den

Farben habe, daß Wesen, denen der Sinn des Gesichts mangelt, auch Begriffe von Schönheit und Häßlichkeit haben. Und so, wenn gleich Krankheit, als solche, Erscheinung ist, so suche ich darum doch nicht weniger Hülfe. Denn nebst dem, daß darin auch würklich etwas Sachliches liegt, welches mich unter diesen Umständen so afficiren muß, unter andern anders, vielleicht angenehm afficiren würde, so verlange ich doch, daß diese unangenehme Würkung in mir, Erscheinung durch Erscheinung gehoben werde. Der Schmerz mag Wahrheit oder Illusion seyn, so lang wir diese Receptivität haben, bleibt seine Einwürkung unangenehm, weil unsre Natur so beschaffen ist, daß wir angenehme Zustände suchen und unangenehme entfernen. — Von aller relativen Wahrheit ist also nichts ausgemacht wahr, als das, daß unsichtbare, ausser uns befindliche Kräfte, bey so organisirten Wesen, unter dieser Lage und Umständen, so erscheinen, um bey und unter einer andern anders zu erscheinen.

29. Wenn

29.

Wenn relative Wahrheit durch die Receptivität des vorstellenden Subiects bestimmt wird, so muß sie auch nach Verschiedenheit der Organisationen gänzlich verschieden seyn. Darin gründen sich ihre Abtheilungen. Unter diesen verschiedenen Organisationen ist eine für uns Menschen allgemeine, natürliche, beständige. Die Wahrheit, welche sich nach dieser richtet, erhält davon ihren Namen. Unsre bisherige Logik nennt blos allein wahr, was wir durch diese erfahren, nennt alles Uebrige Irrthum und Täuschung; vielleicht aus dem nemlichen Grund, aus welchem der Gerade im Land der Hinkenden verlacht wird. Auf diese sind unsre meisten Begriffe, wie z. B. die von Häßlichkeit und Schönheit, gegründet. Die darinn gesammelten Begriffe tragen wir sogar in Welten, die wir vermuthen, die von der unsrigen ganz heterogener Natur sind, ohne Unterschied hinüber. Und in so fern irren wir. Wir leihen sie Wesen von ganz anderer Art, und aus

einem uns sehr natürlichen Stolz, aus Unvermögenheit etwas besseres zu denken, nennen wir den Mangel unsrer Ideen Unvollkommenheit, und wenn wir Wesen höherer Art unterscheiden wollen, so legen wir ihnen nur einen höhern Grad unsrer Vollkommenheit bey; verfallen dabey in die ungereimtesten Widersprüche, indem wir Wesen, die wir uns unkörperlich denken, Willen und Verstand zueignen, die doch wesentlich den Gebrauch der Sinne voraussezen; glauben, der Baum müsse für iedes Wesen ein Baum seyn, weil er es für uns ist, der Bewohner des Monds, Mercurius oder Saturnus müsse Augen und Ohren, Verstand und Willen haben, weil wir sie haben; schreiben also ganz verschiedenen Gründen dieselbigen Folgen zu. Diese Wahrheit ist es, die uns verführt, alles als unmöglich zu betrachten, was wir nicht weiter einsehen; zu glauben, daß ein Widerspruch hier auch dort ein Widerspruch seyn müsse, wo doch die Prä-

missen samt allem geändert sind. Dieses ist der wahre und einzige Irrthum der dieser Gattung von Wahrheit entgegen steht, wenn die hier gesammelten Begriffe auf Gegenstände angewendet werden, die ganz heterogener Natur sind, auf Wesen, von welchen wir diese Begriffe nicht abgezogen. Auf dieser Wahrheit beruht zwar die für diese Organisation mögliche Erkenntniß, aber noch lange nicht alle auch unter andern Formen mögliche Erkenntniß. Durch sie erhalten wir die Idee von Raum, Zusammensezung, Extension, Materie, Körper, Figur. Diese gesammelten Ideen werden Prämissen, aus welchen wir weiter folgern, auf welche wir ganze Systeme, Wissenschaften und Künste gründen und bauen. Durch sie schreiben wir den Dingen ausser uns Farben, Hize, Kälte, Geruch, Geschmak, Ruhe und Bewegung zu, durch sie erhalten wir die Begriffe von Größen, von Schönheit und Häßlichkeit. Aendert aber das Suppositum, die Fähigkeit, dieß alles zu empfinden, die Prämissen, die Erfahrungen, die Sinne: und

alles hört sodann auf, kalt oder warm, groß oder klein, schön oder häßlich, wahr oder falsch zu seyn. Denn nebst dieser allgemeinen, beständigen Organisation giebt es noch gewisse andere, natürliche oder künstliche Organisationen, die so zu sagen Ausnahmen von dieser allgemeinen Regel sind; welche uns diesen allen Menschen so erscheinenden Gegenstand, auf einer andern Seite, mit andern Eigenschaften zeigen, welche eigene besondere Empfindungen, und eben dadurch die Entdekung eigner neuer Wahrheiten veranlassen.

30.

Diese neuen, eigenen, seltneren Organisationen sind also die Quelle von einer zweyten relativen Wahrheit. Diese wird nicht durch die allgemeine Organisation der Menschen erkennt. Mikroskopische Augen, Selbsucht und andere solche Umstände führen dahin. Sie heißt bey dem größern, anders organisirten Theil der Menschen, Mangel, Gebrechen, Illusion, optischer Betrug, Krankheit. Sie ist für diesen größern Theil das, was die Er-

kenntniß eben dieses größern Theils für andere höher organisirte Wesen ist; denn für diese ist aus demselbigen Grund unsre allgemeine menschliche Art zu empfinden ebenfalls Mangel. Aber diese Art zu sehen, zu erkennen, ist auf keine Art Falschheit, Irrthum, Täuschung. Wir belegen sie mit diesen Namen in der irrigen Voraussezung, daß nur wahr sey, was der allgemeine Theil der Menschen erkennt. Mit größerm Recht würde es ein Irrthum, eine Täuschung seyn, mit dieser Structur der Augen gelb zu sehen, mit welcher andere roth oder grün sehen; aber mit gelbsüchtigen Augen gelb zu sehen, ist Natur, Wahrheit, Nothwendigkeit. Jeder der nach den natürlichen Empfindungen einer solchen sonderbaren und seltnern Organisation urtheilt, hat recht, sagt wahr: denn er urtheilt, wie er empfindet; und auch unsre Urtheile werden durch unsre Empfindungen veranlaßt. Wenn alle Menschen eben so organisirt wären, der Bau der meisten Augen mikroskopisch wäre, so wäre diese Art zu sehen, die allgemeine, die wahre, und unsre der-

dermahlige würde sodann zur ungewöhnlichen und unregelmäßigen. — Und obwohl dieser einzelne, nach seiner Art zu empfinden, eben so wahr und richtig empfindet und urtheilt, als alle übrigen, nach ihrer Art zu sehen und zu empfinden: so ist es darum doch nothwendig, daß ihm dieser sogenannte Mangel und Art zu sehen gehoben werde, nicht weil es an sich ein Mangel ist, sondern weil dadurch die Sphäre seiner Begriffe und Erkenntniß beschränkt wird, deren Erweiterung ihm zu seiner Glükseligkeit und Vollkommenheit so nothwendig ist; weil dieser Mangel nicht allgemein ist; weil andere nach ihren von den seinigen ganz verschiedenen Empfindungen ganz verschieden denken, urtheilen und handeln; weil zu unsrer Glükseeligkeit in dieser Form nothwendig ist, sich die Gegenstände so vorzustellen, wie sich solche der allgemeinere Theil der Menschen vorstellt. — Diese Einrichtung der Natur, diese Anomalien und irreguläre Arten zu empfinden, haben aber auch ihren großen Vortheil und Nuzen für unsre ganze Erkenntniß; ohne sie

wäre es Menschen unmöglich, eine noch höhere Art von Wahrheit, einen höhern Grad von Gewißheit der erkannten Säze zu erhalten. Sie wüßten nicht, daß der nehmliche Gegenstand mit andern Sinnen ganz anders erscheinen müsse; sie würden glauben, ihre Empfindung, ihre Art die Sachen zu erkennen, sey die einzige, führe in das Innere der Wesen, sey dieß Innere selbst. Auch dem geübtesten Denker wäre es sodann unmöglich, sich von dieser sogenannten Täuschung loß zu machen. Je mehr es aber solcher künstlichen oder natürlichen Organisationen giebt, die wir selbst zu haben und zu erfahren im Stande sind, oder von denen wir wenigstens die Erfahrungen anderer, damit begabter Menschen vernehmen: um so mehrere Mittel erhalten wir, uns von diesen Irrthum loß zu machen, neue, uns vorher unbekannte Eigenschaften, etwas allgemeineres, reelleres, näher zur Sache führendes zu entdeken, unsre bisher gemachten Erfahrungen auch unter andern Gestalten bestättigt oder verworfen zu sehen; selbst zu erfahren, ob etwas mehr als bloße Er-

schei-

scheinung für diese Sinne sey, ob dieses schöne Angesicht auch mit mikroskopischen Augen seine Reize für uns behalten werde. Durch die Selbsucht, durch das Teleskop, Mikroskop, durch iede eigene natürliche oder künstliche Art zu empfinden, wurden wir erst aufgelegt, die große und wichtige Entdekung zu machen, daß unsre Sinne uns auf keine Art in das Innere der Sache führen, daß sich mit unsrer Receptivität auch die Vorstellung und Gestalt der Dinge ausser uns verändern. Jedes Entstehen und Bekanntwerden einer solchen neuen natürlichen oder künstlichen Art zu sehen ist der wichtigste Beytrag zu unsrer Logik, eine unschäzbare Berichtigung unsrer dermahligen höhern Erkenntniß. Durch iedes Naturspiel verräth sich die Natur. Vielleicht wären die verschiedenen, so sehr mißhandelten Mißgestalten und Mißgeburten, bey genauerer Pflege und Sorgfalt, ein Weg zu neuen psychologischen Kenntnissen.

31.

Daraus entsteht nun eine neue, dritte relative Wahrheit, die uns Menschen mögliche höchste Erkenntniß: die Fähigkeit, eine gemachte Erfahrung, eine Art zu sehen, mit einer andern in einer andern Organisation gemachten Erfahrung zu vergleichen, zu bestätigen, zu bestimmen, was an dem Ding sachliches sey, was eigentlich nur für diese, nicht für andere Sinne sey. Ganz gewiß muß eine Wahrheit, welche nicht bloß allein durch die allgemeine Art zu empfinden, sondern noch überdas durch alle uns bekannte Organisationen, mittelbar oder unmittelbar eben so erkannt wird, einen höhern Grad der Gewißheit und Zuverläßigkeit erhalten. Diese Art relativer Wahrheit möchte ich, um sie von den übrigen zu unterscheiden, im Mangel eines andern Worts, weil sie für uns die höchste ist, ontologische Wahrheit nennen.

32.

Diese ontologische Wahrheit ist diejenige, in welcher sowohl die allgemeinen, als jede beson-

besondern, natürlichen oder künstlichen Organisationen übereinkommen; die durch keine allgemeine oder besondere Organisation, durch keine Gelbsucht, Teleskop oder Mikroskop, durch keinen, Plan-Hohl oder Convex-Spiegel anders erkannt wird. So hoch und gewiß sie aber auch in Rüksicht auf die beyden übrigen relativen Wahrheiten ist: so bleibt sie doch mit dem allen noch relativ, ist noch lange nicht absolut; und es ist sehr möglich, daß manche Säze davon durch Entdekung einer neuen Organisation nicht bestättigt werden, sondern als Illusion erscheinen. Es ist aber auch möglich, daß gewisse Säze davon durch alle möglichen Organisationen die Probe halten werden, bey einigen hat es sogar den Anschein der Gewißheit, die aber nicht zur Evidenz gelangen kann, ehe alle Erfahrungen vollendet sind. Diese Wahrheit ist also mit dem allen nur so lang wahr, und höhere Wahrheit, als die Sachen und Erfahrungen auch für die Zukunft in dem Stand bleiben werden, worinn sie dermahlen sind; sie ist noch immer menschliches

Wissen, obgleich höheres Wissen des Menschen. Der Tod allein kann und muß zeigen, wie viel davon die Probe halten werde, welche neue Eigenschaften der Dinge wir dadurch entdeken werden, und selbst dieses wird sodann vielleicht noch lange nicht das lezte seyn. Um viele noch verborgene Eigenschaften der Dinge, neue Manifestationen dieser unsichtbaren Kräfte kennen zu lernen, wird es nöthig seyn, oft zu sterben. Jeder Tod ist der Eintritt in eine neue Welt, in ein neues Leben. — Wir haben also folgende Arten von relativer Wahrheit.

1.) Diejenige, welche durch gewisse Anomalien und Abweichungen, durch eigene, seltnere Organisationen erkennt wird;

2.) die, welche mit der allgemeinen menschlichen Art zu empfinden bestättigt wird; und endlich

3.) die, in welcher alle allgemeinen und besondern uns bekannten Organisationen übereinkommen.

Keine von allen ist Irrthum, Betrug, weil sie durch andere vielleicht anders erscheint.

Der Irrthum entsteht nur alsdann, wenn wir behaupten, daß die Art zu sehen die einer bestimmten Organisation eigen ist, die Wahrheiten so sich darauf gründen, auch in einer andern Organisation, wo der Grund ganz geändert ist, noch Wahrheiten bleiben; wenn die Folgen einer bestimmten Art zu empfinden mit einer andern ganz verschiedenen verwechselt werden; wenn behauptet wird, daß Wesen, denen der Sinn des Gesichts mangelt, sich ebenfalls Häßlichkeit als Häßlichkeit, und Schönheit als Schönheit vorstellen; wenn wir uns so sehr an diese Art zu empfinden gewöhnen, daß wir alle unsre daraus gefolgerten Begriffe, bey Wesen von ganz verschiedener Art suchen und vermuthen; kurz, wenn wir behaupten, daß der Blinde eine Sonne sehe und kenne, und daß der Baum für alle Organisationen ein Baum seye; wenn ich annehme, daß alles, was Resultat dieser Sinne ist, das Innere der Sache sey. — Aus diesem erscheint auch, daß der Idealismus der Gewißheit unsrer Erkenntniß lange nicht

so

so nachtheilig sey, als gemeiniglich vorgegeben wird.

33.

Von allen relativen Wahrheiten sind ontologische die höchsten. Sie sind die Grundlage unsers Wissens, das Rectificatorium unsrer Sinne und aller unsrer Erscheinungen, das untrügliche Kennzeichen, ob etwas nur bloße Erscheinung sey, der Leitfaden, an welchen wir uns bey dieser Ungewißheit zu halten haben, der feste Grund, auf welchem wir stehen, der Ort von dem wir ausgehen. Durch diese allein sind wir im Stand, sogar in die Vorwelt und etwas näher in die Zukunft zu dringen. Diese sind die Anfangsgründe unserer Erkenntniß, aus ihnen folgern wir weiter und weiter, an ihnen prüfen und vergleichen wir unsre spätern Erfahrungen, auf diese wenden wir sie an, und finden neue Grundsäze, um neue Entdekungen zu machen: und so ordnen sich ganze Systeme, die wir alle am Ende auf diese Grundsäze zurükführen.

34.

Welche sind nun aber diese Grundsäze? Unter solche darf kein Saz aufgenommen werden, der nicht durch alle uns bekannte Organisationen bestättigt wird, oder logische Folge eines solchen allgemein bestättigten Grundsazes ist. Hieher gehören also beyspielsweise folgende. Denn es ist bey allen Organisationen richtig und ausgemacht:

1.) Daß Etwas sey. Nur in der Art zu seyn, weichen die Organisationen von einander ab. Alle Säze, welche eine bestimmte Art zu seyn ausdrüken, in so fern diese Art durch gewisse Sinne erkannt wird, gehören also nicht in die Classe ontologischer Wahrheiten; sie sind aber darum doch wahr, in so fern und so lang ihr Grund bleibt und wahr ist.

2.) Daß ich sey, würke.

3.) Daß ich nicht allzeit derselbige sey, daß ich verändert werde.

4.) Daß auch Dinge ausser mir würklich seyen.

5.) Daß

5.) Daß diese Dinge nicht einerley, sondern verschieden und mancherley seyen.

6.) Daß diese Dinge ausser mir, auf mich würken.

7.) Daß diese Dinge die nehmlichen seyen, daß ich der nehmliche sey, in so fern einerley Veränderung hervorgebracht wird.

8.) Daß sie verschieden sind, daß ich verschieden bin, wenn die Würkung verschieden ist.

9.) Daß diese nehmlichen Dinge mir anders erscheinen, wenn meine Organen verändert sind.

10.) Daß hiemit diese Dinge, weil sie mir nach veränderten Organen anders erscheinen, das nicht in sich selbst seyen, was sie mir erscheinen.

11.) Daß also dieses nehmliche Ding nach veränderten Organen auch anders erscheinen müsse.

12.) Daß aber diese Dinge darum doch etwas seyen; etwas mehr als meine bloßen Gedanken.

13.) Daß

13.) Daß es Dinge gebe, die an und für sich nicht bestehen können, die in und durch andere würklich sind, ohne solche nicht würklich sind; die so zu sagen bloße Prädicate eines Subjects sind, und folglich von diesem Subiect nicht zu trennen sind, nicht gedacht werden können. Oder was ist ein Gedanke ohne denkende Wesen, eine Zusammensezung ohne Theile?

14.) Daß es also Dinge geben müsse, die, obwohl wir sie durch keinen Sinn empfinden, darum doch nicht weniger würklich sind, weil sie das Subiect von den Prädicaten sind, die wir gewahr werden.

15.) Daß Ausdehnung, Zusammensezung, Materie, Körper, Figur, Größe, unter diese lezte Classe der Dinge auf keine Art können gerechnet werden.

16.) Daß folglich unter dieser Materie, Zusammensezung, Form, Figur, andere, selbstständige Dinge müssen verborgen seyn.

17.) Daß also diese der Grund aller Würksamkeit, des Phänomenons Materie, so wie aller Art von Zusammensezung seyen.

18.) Daß diese die verborgenen Kräfte seyen, welche diese Erscheinung in uns hervorbringen.

19.) Daß also alle Materie, alle Zusammensezung, Erscheinung sey.

20.) Daß, wenn die Form, Figur, Zusammensezung eines Dinges verändert worden, auch diese innerlichen Kräfte verändert seyen.

21.) Daß wir aber auch diese Veränderung dieser innerlichen Kräfte hervorzubringen im Stande seyen, wenn wir die nehmlichen äusserlichen Ursachen sezen, unter welchen die nemliche Veränderung der Gestalt und Figur schon vordem vorgegangen.

An diesen Grundsaz schließen sich die Grundsäze der Physik, Chemie, Arzneywissenschaft, Landoekonomie und andre da-

mit

mit verbundene Künste und Wissenschaften; auf ihn gründet sich die Gewißheit ihres praktischen Theils, und auf diesen ihre davon abgezogene Theorie.

22.) Daß also ähnliche Ursachen ähnliche Würkungen hervorbringen, so wie ähnliche Würkungen ähnliche Ursachen voraussezen. Einer der fruchtbarsten Grundsäze von der ganzen menschlichen Erkenntniß, durch welchen eine Menge einzelner Erfahrungen und Säze ihre Gewißheit erhalten.

23.) Daß in mir etwas bleibendes sey, welches beständig modificirt wird.

24.) Daß mein Körper als etwas Zusammengesezetes dieses bleibende nicht sey.

24.) Daß also mein Ich von meinem Körper unterschieden sey rc.

35.

Alle diese so eben vorgetragenen Säze haben einen sehr hohen Grad von Gewißheit.

Sie bleiben und sind nach ihrem ersten Grund sinnlich. Sie nähern sich aber doch mehr der Sache, so wie sie an sich ist, weil sie durch keine höhere bekannte Organisation verkannt oder verworfen werden. Aus ihnen selbst lassen sich noch eine Menge anderer folgern und noch andere prüfen und berichtigen. Sie selbst sind einer noch größern Berichtigung und Bereicherung fähig. Sie sind eigentlich nur für Menschen, oder für Wesen, welche im Stand sind, verschiedene Organisationen zu erfahren, zu vergleichen und aus diesen Vergleichungen auf weitere Verhältnisse zu schließen. Mit jedem neuen Sinn, mit den neuen Erfahrungen, die dadurch gemacht werden, erweitert sich das Reich der Wahrheiten: so wie die Sphäre der Erkenntniß bey einem Menschen mit fünf Sinnen ungleich größer seyn muß, als wenn er nur einen einzigen hätte. — Schon im Menschen allein können dieser Organisationen mehrere gefunden werden. Ganz verschieden muß die Erkenntniß und Philosophie eines Menschen, oder vielmehr beynahe gar keine

seyn,

seyn, dessen einziger Sinn das Gefühl wäre; und wieder anders müßte sie seyn, wo

Gefühl und Geschmak,
Gefühl und Geruch,
Gefühl und Gehör,
Gefühl und Gesicht

die alleinigen Sinne sind. Jeder derselben hat eine eigene von uns verschiedene Art, sich die Gegenstände vorzustellen; ist mehr oder weniger im Stand, solche zu vergleichen, mehr oder weniger Erfahrungen zu sammeln. — Wieder anders verhält es sich bey Menschen, welche allein

Gefühl, Geruch, Geschmak,
Gefühl, Geruch, Gehör,
Gefühl, Geruch, Gesicht,
Gefühl, Geschmak, Gehör,
Gefühl, Geschmak, Gesicht,
Gefühl, Gehör, Gesicht

haben. Und abermahl anders bey Menschen, die mit vier Sinnen begabt sind, als:

Gefühl, Geruch, Geschmak, Gehör,
Gefühl, Geruch, Geschmak, Gesicht,
Gefühl, Geschmak, Gesicht, Gehör,
Gefühl, Geruch, Gesicht, Gehör.

Wer alle fünf Sinne zugleich, und anbey die Mittel besizt, diese Sinne durch Kunst zu erhöhen, und zu verstärken, bey diesem muß unter den Wesen, die wir kennen, die Erkenntnißfähigkeit die stärkste seyn. Jeder Mensch von der eben beschriebenen Sinnen-Verschiedenheit und Anzahl hat in Rüksicht der übrigen eine eigene Organisation. Und es wäre der Mühe wehrt, die Philosophie, die Sphäre von Begriffen zu erforschen und zu bestimmen, die ieder derselben eigen sind; wenn anders Menschen genug im Stand sind, ihre Begriffe gehörig aufzulösen, und zu wissen, was und in wie fern ieder einzelne Sinn zu ieder gegebnen Idee beytrage, und auf diese Art das Zusam-

men-

mengesezte unsrer Begriffe zu zergliedern. Dann erst ließe sich mit Zuverläßigkeit bestimmen, welcher Erziehung, Religion, Moral, Legislation, und Perfectibilität iede dieser Organisationen fähig wäre; dann erst würde das Relative unsrer Begriffe in voller Gewißheit und Stärke erscheinen. Indessen können wir bloß im allgemeinen folgenden Grundsaz voraussezen:

Alle Begriffe, alle Wahrheiten, welche z. B. ohne den Gebrauch des Gesichts nicht können gedacht oder erhalten werden, die sich am Ende dahin auflösen, sind relativ; sie sind bloß für Wesen, denen die Vorsicht diesen Sinn zugedacht und gegeben. Man bemerke aber dabey, daß beynahe kein einziger unsrer sinnlichen Begriffe, so wie wir uns einen Gegenstand vorstellen, einfach, die Folge eines einzigen Sinns, sondern mehrerer zugleich sey; so wie z. B. unser Begriff der Rose, wie wir uns solche vorstellen, aus Ideen entsteht, die uns durch vier Sinne

zugeführt werden, hiemit ein sehr zusammengesezter Begriff ist.

36.

Aber so groß und erhaben auch immer diese ontologischen Wahrheiten sind; so sehr auch die Fähigkeit, solche zu sammeln und einzusehen, von der höhern Würde unsrer Natur zeigt: so unfähig bleiben wir doch, das Innere der Sache selbst, oder die absolute Wahrheit einzusehen. — Absolute Wahrheit ist das, was, an und für sich, an der Sache selbst ist. Sie ist diese unsichtbare Kraft, die uns durch ihre Würkungen erscheint, auf uns verschiedentlich organisirte Wesen verschiedentlich würkt. Sie ist nicht für diese Sinne, Gestalt, für diese Weltform, oder für Menschen. Sie kann niemahls geändert werden. Diese Kraft bleibt Kraft, würkt allzeit, würkt auf verschiedene Subiecte auf verschiedene Art, so wie sie es leiden, ihrer Receptivität gemäß, und wird eben dadurch der Grund und die Quelle

aller Erscheinungen und unsrer relativen Wahrheit. — Dieß ist alles, was wir von ihr wissen.

37.

Absolute Wahrheit ist für Gott, und für Gott ganz allein. Gott erkennt die Kräfte und das Wesen der Dinge. Creaturen urtheilen und schließen nach den Würkungen dieser Kräfte, nach der Art, wie sie ihnen erscheinen, wie sie sich ihnen offenbaren; sie schließen von da aus auf den Grund und die Beschaffenheit der verborgenen Kraft, auf die Würklichkeit derselben. Gott erkennt die Handlungen der Menschen nicht als solche: oder er müßte dazu uns ähnliche Sinne und Körper haben. Er kennt sie aber als Würkungen dieser ihm allein anschaubaren Kräfte, die Menschen so erscheinen, und von ihnen nach ihrer Sprache und Art so genennt werden. An sich, also auch für Gott, giebt es keinen Raum, Zeit, Bewegung, Körper, Ausdehnung, so wie es offenbar für ihn keine Hize und Kälte, Licht und Finsterniß, keine Schönheit und Häßlich-

keit giebt. Das Unbegreifliche seiner Erkenntnißart, anbey die Nothwendigkeit, mit Menschen über Gott nach ihrem Faßungsvermögen zu sprechen, verbunden mit der Armuth unsrer Sprachen, verursachen sehr häufig, daß wir in den Fehler des Anthropomorphismus verfallen. Dadurch schaffen wir sodann die Unendlichkeit zur Endlichkeit um.

38.

Aber wie gelangt der Idealist zur Erkenntniß eines Gottes? — Ich denke weit leichter, als in iedem andern System. Er bedient sich der nehmlichen Gründe, und hat noch eigene dazu. Denn

1.) Er sieht Würkungen, so gut als ein Anhänger eines ieden andern Systems; er schließt von diesen auf eine Ursache. Diese Ursache erkennt er als eine abermahlige Würkung, und schließt also auf eine weitere, und endlich auf eine lezte,

höch-

höchste und allgemeine Ursache von der ganzen Natur.

2.) Er sieht, daß diese Würkungen und Ursachen sich in einander gründen; er bemerkt daher Zusammenhang, Ordnung und Harmonie. Er weiß, daß diese ganz allein die Würkung von vorstellenden Kräften sind, und wer nimmt deren so viele an, als er? Er sieht aber auch, daß diese Ordnung und Anstalten seine sowohl, als aller ihm bekannten Wesen, Macht und Kraft unendlich übertreffen. Er begreift, welche erstaunliche Uebersicht hier nöthig sey, um die Billionen von Wesen so zu ordnen, daß keines das andre hindere, alles befördere, überall Harmonie und nirgends Widerspruch herrsche. Er sieht, daß diese Ordnung und Uebereinstimmung vorhanden sey. Er schließt daher auf ein Wesen, das sie hervorgebracht, das Herr und Meister der ganzen Natur ist. Dieses Wesen nennt er Gott.

3.) Der Idealist weiß, daß nichts ohne Zwek sey. Er schließt von daher auf Wesen, die ihn denken. Denn nimm alle Zweke aus der Welt, und alle Wesen, die ihn denken, was ist sodann diese Welt? was alle Veränderungen und Vorfälle? — Bloße Versezung der Elemente. Aber gib nun, statt dessen, allen einen Zwek; erkenne diese Zweke in ihrer Unterordnung von kleinsten bis zum größten — wie auf einmahl ordnet sich nun alles! welcher Geist belebt die ganze Natur! welchen Wehrt erhalten alle Dinge! welche Quelle der Erkenntniß und des Vergnügens öffnet sich dem Geist! wie wächst dieses Vergnügen mit der Allgemeinheit des Zweks! wie verändert alles seine Gestalt mit Veränderung dieses Zweks! — Dieses Ganze muß also auch seinen Zwek haben, weil nichts ohne Zwek ist. Der Idealist schließt auf ein Wesen, das allen einen Zwek gab, das gewissen Wesen die Fähigkeit gab, diese

in

in die Weltordnung gelegten Zweke zu erkennen. Er sieht, daß diese Wesen diese Fähigkeit erhalten, um zur Quelle seines Vergnügens und Glükseeligkeit zu werden. Und das Wesen, das im höchsten Grad einsieht, wie sich alles ohne Ausnahme als Mittel zur Seeligkeit der vorstellenden Kräfte verhalte, wie alle Kräfte dahin würken — dieses Wesen nennt er Gott.

7.) Im System des Idealismus sind so viel verborgene Kräfte, deren Inneres wir niemahls erkennen. Wenn kein Gott wäre, so wäre der höchste Gegenstand aller Erkenntniß ohne alle Kraft, die ihn erkennte. Wo niedrigere, schwächere Geister sind, (und diese sind in der Welt) da muß auch ein höchster, allumfassender Geist seyn.

Aber könnten nicht eben diese unsichtbaren Kräfte die Gottheit selbst seyn? Führt

also nicht der Idealismus unmerklich zum Pantheismus? — Nein! Von den Pantheistischen Systemen kann ich mir nur zwey denken, unter welche beyde alle übrigen können gebracht werden.

Das erste nimmt nur ein einziges, keine andere aussereinander befindliche Wesen an. Dieses System gründet sich auf den Mißbrauch des Sazes: ex nihilo nihil fit; auf die irrige Voraussezung eines absoluten Raums, und hebt alle Individualität und Personalität gänzlich auf; auch kenne ich kein System, das bey der möglichsten Darstellung unverständlicher bliebe. Ich glaube, das System des Spinoza gehöre in diese Classe.

Ein anderes Pantheistisches System nimmt mehrere ausser einander befindliche Theile an, die sämmtlich Theile der Gottheit sind. Diese Art des Pantheismus ist im Grund wahrer Materialismus in Bezug

zug auf die Gottheit. Ihm stehen die nehmlichen Einwürfe entgegen, die ich oben im Eingang gegen die Materialität der Seele angeführt habe. Es gilt auch gleich viel, ob diese Theile der Gottheit emanirte oder nicht emanirte Theile sind; denn die Schwierigkeiten sind beym Emanationssystem größer als bey allen übrigen. Da im Emanationssystem keine Schöpfung aus Nichts angenommen wird, so waren also schon vor der Emanation alle Theile der Welt in der Gottheit in einem engern Raum vorhanden. Was hat nun die Emanation geändert, oder neues hervorgebracht? — Die Theile der Gottheit haben eine neue Lage erhalten; Gott, dessen Theile vorher dicht aneinander waren, hat sich ausgedehnt, und die ganze Welt ist nichts weiter, als eine ausgedehntere, dünner gewordene, aufgedunsene Masse der Gottheit; Gott hat in das Nichts gewürkt, weil er nun auch dort ist, wo vor seiner Ausdehnung nichts war. Um wie viel ist uns nun

der Actus der Schöpfung begreiflicher geworden? So müssen am Ende alle Denker, die sich durchaus vorgenommen, die Schwäche ihrer Erkenntniß niemahls einzugestehen, sondern über unerklärbare Gegenstände was immer für eine Erklärung zu geben, in Pantheistische Irrthümer verfallen. — Der Idealist weiß, daß ein Gott ist, daß die Welt sein Werk ist; aber er weiß nicht, wie sie entstanden ist: er weiß, daß Gott aufhören würde, Gott zu seyn, wenn seine Natur und sein Wesen weniger unbegreiflich wären. Dabey beruhigt er sich, und glaubt, wenn andere träumen.

39.

Und nun die Anwendung auf die Moral, auf diese Königin aller Wissenschaften. — Welchen Grad von Gewißheit haben ihre Grundsäze? wie folgen sie aus den obigen Säzen? Sind sie absolut oder relativ? und wie groß ist ihre Relativität? Wie kann Tugend mit

diesem

diesem System bestehen? ist sie nicht vielmehr ein leerer Name, ein Blendwerk für diese Gestalt? — Nach den obigen Voraussezungen wird es keinem meiner Leser bedenklich fallen, sie ebenfalls unter die relativen Wahrheiten zu rechnen; aber vielleicht nähern sich von allen Grundsäzen keine mehr der absoluten Wahrheit, als die Grundsäze der Moral. Sie gründen sich mehr auf die innere als äußere Empfindung, auf die angenehmen oder widrigen Eindrüke, die ich erfahre. Die Beweise von der Relativität der moralischen Grundsäze, so wie von der menschlichen Tugend scheinen mir folgende zu seyn:

1.) Unter allen Wesen, die wir kennen, ist der Mensch das einzige sittliche Wesen. Hiemit ist Sittlichkeit samt ihren Grundsäzen etwas relatives. Sie bezieht sich bloß auf Menschen, auf kein Wesen ausser ihnen, das wir kennen.

2.) Nicht einmahl alle Menschen sind sittliche Wesen. Sie sind es nur in dem

Maaß,

Maaß, als sie den Gebrauch des Verstands und der Vernunft haben. Dieser sezt den Gebrauch der Sinne voraus. Blödsinnige, Wahnwizige, Menschen, die von Geburt aus blind oder taub sind, sind entweder gar keiner, oder einer sehr schwachen Sittlichkeit fähig.

3.) Tugend ist Vortreflichkeit, Vollkommenheit der Natur, bey iedem gegebenen Wesen. Jedes Wesen, iedes Geschöpf hat also seine ihm eigene Tugend. Diese richtet sich nach seiner Natur, ist also relativ. Der Mensch ist ein sittliches Wesen. Seine Tugend unterscheidet sich folglich von den Tugenden anderer Wesen dadurch, daß sie eine sittliche Tugend ist. Diese Art von Tugend ist hiemit für den Menschen ganz allein, folglich relativer Natur. Niemand als er allein kann auf diese bestimmte Art vollkommen, oder, welches einerley ist, tugendhaft seyn. — Da also Tugend überhaupt

haupt Vollkommenheit eines ieden Wesens ist; da der Mensch das einzige sittliche Wesen ist, so wir kennen; da diese Sittlichkeit den Gebrauch der Vernunft, des Verstands, und folglich auch aller andern niedern, untergeordneten Kräfte voraussezt: so glaube ich auch, es bestehe die Vollkommenheit und Tugend des Menschen darin, daß alle, und vorzüglich seine höhern Kräfte übereinstimmen, ihn zu dem zu machen, was er seyn kann, und den ihm möglichen Grad von Vollkommenheit zu erreichen. Diese höhern Kräfte und Vermögen des Menschen sind das Vorstellungs- und Begehrungsvermögen. Diese beyde bestimmen sodann den Wehrt seiner Handlungen. Die Vollkommenheit der menschlichen Natur, oder ihre Tugend, besteht also darin, daß ieder Mensch so viele, so deutliche, so richtige Begriffe erhalte, als er vermag; daß diese gesammelten Begriffe seinen Willen bestimmen, und zu Bewe-

gungsgründen werden; daß diese Bewegungsgründe so hoch, rein und edel seyen, als ihm möglich ist; und daß diese folglich so viele gute, gemeinnüzige und vollkommene Handlungen hervorbringen, als unsre Schwäche gestattet. — Oder ist Tugend in andern Systemen etwas mehr?

40.

Diese Tugend ist zwar relativ, weil sie nur für Menschen ist; aber der Idealismus hebt sie nicht auf. Denn mit Aenderung ihrer Natur geht nur das eigene dieser Natur verloren; das Generische, die Vollkommenheit der Natur bleibt, und diese richtet sich nach der kommenden Gestalt, wird mit dieser verändert, und wird zur neuen Vollkommenheit einer neuen Form, die nun erst erscheint. Tugend bleibt immer, und nur die Art tugendhaft zu seyn, ist der Veränderung unterworfen. Der Mensch soll nach dem Tod werden,

was

was der Vorsicht gefällt; er hat und behält doch allezeit eine, obschon veränderte, Natur. Diese ist einer eigenen, correspondirenden Vollkommenheit fähig, und diese ist sodann seine Tugend, so bald sie von ihm erreicht wird. Sie wird sogar, statt seiner vorigen menschlichen, eine höhere Tugend, wenn seine Natur einen Zuwachs von Vollkommenheit erhält. Der Mensch hört also nach dem System des Idealismus nicht auf, tugendhaft zu seyn; er verändert und verwechselt nur seine Tugend und Pflichten gegen andere, in dem Maaß, als er seine Organisation verändert, von welcher seine vorige Natur eine Folge, so wie seine vorige Tugend war. Es mag seyn, daß mit dieser Abänderung manche Pflichten hinwegfallen (denn wer wird ferner die Pflicht zur Mäßigkeit im Genuß der Speisen erfüllen sollen, wenn die neue Organisation für keine Speisen gemacht ist?) Aber diese Pflichten waren sodann Folgen der vorhergehenden Organisation, Mittel um unangenehme Eindrüke auf eine so empfindende Natur zu

 entfer-

entfernen; an deren Stelle tretten nun andere, uns unbekannte, die abermahls eben so natürliche Folgen dieser uns unbekannten Organisation sind, die eben so zwekmäßige Mittel sind, die neuen widrigen Eindrüke der Gegenstände ausser uns auf unsre veränderte Empfänglichkeit zu schwächen und zu verhindern. Oder wer wird ferner Pflichten gegen eine Frau in einem Zustand haben, wo kein Ehestand gedenkbar ist? Pflichten gegen Kinder, wo keine Zeugung statt findet? — Ich will nur flüchtig etliche Folgen für die Moral aus den angenommenen Grundsäzen des Idealismus entwerfen, um die Verbindung zwischen beyden zu zeigen; die weitere Ausführung soll vielleicht der Gegenstand einer eigenen Abhandlung werden.

1.) Ich bin, und die Einrichtung meiner Natur nöthigt mich, Vergnügen zu suchen, und Mißvergnügen zu entfernen.

2.) Auch andere Gegenstände sind ausser mir; diese würken unaufhörlich auf meine

so

so gebaute und empfindende Natur; sie bringen in mir Veränderungen hervor.

3.) Einige dieser Veränderungen sind mir angenehm, andere sind es nicht.

4.) Die ursprüngliche Einrichtung meiner Natur nöthigt mich, erstere zu suchen, leztere zu fliehen; und es gilt gleichviel, ob das Unangenehme in dem Gegenstand selbst oder in einem gewissen Schwung meines Geistes, in einer widrigen Association liegt. Beyde muß ich fliehen, so lang mein Geist diesen Schwung behält.

5.) Dieß nöthigt mich zu einem bestimmten Betragen; oder Mißvergnügen, das meine Natur so sehr verabscheut, ist die Folge meiner Handlung; ich muß sie unterlassen, oder ich bin elend.

6.) Aber ein Eindruk, der, anfänglich angenehm, weiter hin ungleich mehr unan-

genehme Folgen hat, kann kein Gegenstand meiner Begierde seyn; ausser dem Fall, wo ich diese Folgen gar nicht oder schwächer erkenne. Der erste Eindruk kann also nicht entscheiden für die Güte eines Gegenstands, ich brauche andere Merkmahle, um nicht zu irren. Diese sind die Menge und Dauer der angenehmen oder unangenehmen Folgen.

7.) Derselbige Trieb, der mich von allen Gegenständen zurük stößt, deren schädliche Einwürkung ich erkenne, lehrt mich ieden Gegenstand fliehen, dessen erste Folgen zwar angenehm sind, aber später hin größere Unlust erweken.

a) Je weitere Folgen ich vorhersehe, ie richtiger ist mein Betragen.

b) Jeder unmittelbare Eindruk betrügt.

c) Alle Unsittlichkeit der Menschen gründet sich in den nothwendigen oder

selbst

selbst veranlaßten Schranken ihrer Vernunft, in der Uebereilung und Trägheit.

8.) Wenn Dauer das Criterium alles Vergnügens ist, und wenn ich ein fortdaurendes Wesen bin: so kann nur das für mich gut, begehrungswehrt seyn, was mich in diesen neuen Zustand begleitet, dessen gute Folgen bis dahin reichen, was Mittel ist, diesen Zustand zu verbessern.

9.) Alles was ausser mir ist, mein Reichthum, meine Hoheit, meine Macht sind nicht von der Art; sie bleiben hier zurük, ich aber gehe. Sie dürfen also nicht der lezte Zwek meiner Handlungen seyn. Sie haben einen Wehrt, in so fern sie Mittel sind, meinen innern Zustand zu verbessern, die Kräfte meines Geistes ins bessere zu entwikeln.

10.) Meine innere Vollkommenheit ist also mein Zwek; alles übrige ist Mittel, um zu dieser zu gelangen. — Aber diese innere Vollkommenheit besteht in der Vollkommenheit meiner vorzüglichsten Kräfte. Diese sind Wille und Verstand.

11.) Die Vollkommenheit des Verstands besteht in der Menge, Lebhaftigkeit und Richtigkeit seiner Begriffe. Die Vollkommenheit des Willens in dem Einfluß, den diese Begriffe auf ihn haben, in der Reinigkeit und Hoheit seiner Bewegungsgründe.

12.) Diese Menge und Richtigkeit meiner Begriffe sezt mich in den Stand, unter den verschiedenen Gesichtspuncten den wahren zu treffen; sie gewährt mir die Einsicht in die Beziehungen und Verhältnisse der Dinge auf mich, die nach Verschiedenheit des Gesichtspuncts nicht minder verschieden sind; ich werde eben dadurch aufge-

aufgelegter, die angenehmen und unangenehmen Folgen gehörig zu berechnen, den Dingen ausser mir keinen größern Wehrt beyzulegen, als sie verdienen, sie als Mittel zur Vervollkommnung meiner höhern Natur zu betrachten, und sie nur in so fern zu suchen, dasienige zu erwählen, was mir wahrhaft gut ist, und folglich am wenigsten Mißvergnügen zu erfahren.

13.) Der Zustand, in welchem ich durch meine ganze Dauer am wenigsten Mißvergnügen und das häufigste Vergnügen erfahre, ist der Zustand der Glükseeligkeit. Die Vollkommenheit meines Geistes und folglich Tugend führt also allein zur Glükseeligkeit. Mit ihr ist das meiste und reinste Vergnügen verbunden, dessen ich hier schon fähig bin. Die Tugend belohnt sich selbst, unabhängig von dem thörichten Beyfall der Menschen.

 14.) Da

14.) Da aber nicht ieder die Folgen seiner Handlungen in einer solchen Ferne überschauen, und diese Vollkommenheit des Geistes in dieser Reinigkeit erhalten kann: so sehe ich andere, die diesen Schwächern die entferntern Folgen, von eigner oder fremder Erfahrung oder Nachdenken, aus Liebe, Wohlwollen und Ueberzeugung von Pflicht verkündigen. Ich sehe aus Erfahrung, daß sich alle, die ihrem Wort trauen, und ihre Warnungen und Vorschriften befolgen, dabey nicht minder gut befinden, als ob es die Frucht ihrer eigenen Erfahrung und Nachdenkens wäre. Wenn also auch ich einer dieser Schwächern bin, (und welcher Mensch sieht in allem durchaus hell?) so verbindet mich ebenfalls die ursprüngliche Einrichtung meiner Natur, der, so diese Einrichtung meiner Natur getroffen, ihnen zu folgen. Sie stellen mir solche, als meine Obere und Ge-

sezge-

sezgeber vor. Zur Belohnung dieser Folgsamkeit wird ihre Einsicht und Erfahrung meine eigene: sie ersparen mir die Irrwege, die ich ausserdem zu durchlaufen hätte, samt dem damit verbundenen Mißvergnügen. Das offene Geständniß meiner Schwäche, und die Verzicht auf meine Willkühr ersezt meine sonstigen Mängel, wird selbst zur Vollkommenheit meines Geistes und zur reichen Quelle meines Glüks; denn ich handle nun aus bloßem Vertrauen, wie ich soll, um dem Schmerz zu entgehen, wie ich aus eigenem Antrieb handeln würde, wenn meine Einsicht in den Zusammenhang der Dinge weniger beschränkt wäre.

41.

Die Gegenstände ausser uns mögen also an sich oder für andere Wesen seyn, was sie

wollen; für uns, so lang wir diese Empfänglichkeit haben, sind sie nicht weniger, als würkliche, reelle Dinge. Die ersten Gründe unsrer Sittlichkeit liegen nach obigem in der angenehmen oder unangenehmen Einwürkung äusserer Gegenstände auf uns so empfängliche Wesen, in der Beziehung auf diese Einrichtung unsrer Natur. So lang diese Natur dieselbige ist, (und diese hebt der Idealismus nicht auf) so bleiben auch alle Gründe der Sittlichkeit und Tugend. Selbst diese Natur kann sich niemahls so sehr ändern, daß nicht allzeit Vervollkommnung ihr Zweck und Bestimmung sey; so verschieden auch die Wege sind, um nach Verschiedenheit der Organisation dazu zu gelangen. Tugend bleibt Tugend unter allen Gestalten, denn sie ist Vervollkommnung seiner Natur. Jede ist derselben fähig. Aus der Verschiedenheit dieser Naturen entsteht die Verschiedenheit der Tugend. Und die Tugend einer höhern Natur

tur ist darum keine schlechtere Tugend, weil sie nicht Tugend des Menschen ist; so wie die Tugend des Menschen nicht dadurch verliert, daß sie nicht zugleich die Tugend niederer Wesen ist. Alles ist in und auf seine Art vollkommen und gut.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Weishaupt, Adam,

Ueber Materialismus und Idealismus Ein philosophisches Fragment

Nürnberg 1786

Ph.sp. 931
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044734-2
VD18 15338177